Ilie Pârvu

Cum se interpretează operele filosofice



ILIE PÂRVU

Cum se interpretează operele filosofice

Cartea de liceu

Redactor: Irina Ilie

Acest volum apare sub egida
Centrului de educație continuă în filosofie și în științele sociale
de pe lângă *Facultatea de Filosofie, Universitatea București*

Str. Bucur nr.18, sector 4
75104 București, România
tel.: (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: (00401) 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
PÂRVU, ILIE
Cum se interpretează operele filosofice / Ilie Pârvu - București: Punct, 2001
p. 76; 23,5 cm. (Cartea de liceu)
Bibliogr.
ISBN 973-99870-1-X

ILIE PÂRVU

Cum se interpretează operele filosofice

punct

„Există învăţaţi pentru care istoria filosofiei (a celei vechi ca şi a celei noi) este insăşi filosofia; ***Prolegomenele*** de faţă nu sunt scrise pentru aceştia. Ei vor trebui să aştepte până când cei ce se străduiesc să se adape chiar de la izvoarele raţiunii îşi vor fi desăvârşit lucrarea şi abia atunci le va veni şi lor rândul să dea lumii de veste despre cele întâmplate."

IMMANUEL KANT

„Primele încercări de a îndepărta corabia logicii de *terra firma* a formelor clasice au fost cu siguranţă îndrăzneţe, considerate din punct de vedere istoric. Dar ele erau stânjenite de strădania de a obţine «corectitudinea». Acum, acest impediment a fost depăşit, şi in faţa noastră se află un nesfârşit ocean de posibilităţi nelimitate".

RUDOLF CARNAP

Necesitatea şi posibilitatea interpretării

„Cea mai sigură caracterizare generală a tradiţiei filosofice europene este aceea de a spune că ea constă dintr-o serie de note de subsol la Platon" (1). Această celebră formulare a lui Whitehead, departe de a exprima o apreciere negativă la adresa filosofiei europene, instituie mai degrabă comentariul şi interpretarea marilor opere ale filosofiei ca un gen filosofic eminent. Departe de a fi un produs secundar, cu o semnificaţie doar didactică, comentariul s-a constituit în istoria filosofiei ca un gen filosofic de prim ordin, fiind ilustrat de strălucite construcţii hermeneutice, devenite ele însele opere esenţiale pentru devenirea gândirii filosofice europene. Explorând semnificaţiile adânci şi virtualităţile unei opere, interpretarea ei o transformă, după acelaşi autor, într-o „inepuizabilă mină de sugestii" (2), într-o sursă permanentă de inovaţii filosofice. În felul acesta comentariile marilor opere le întreţin „acţiunea lor istorică", le conservă potenţialul pentru dezvoltări viitoare, transformându-le în paradigme permanente ale tentativelor de reconstrucţie raţională a lumii, proprii dintotdeauna filosofiei.

Prin interpretarea operelor fondatoare filosofia rămâne permanent în dialog nu doar cu formele mereu noi ale experienţei umane, dar şi cu trecutul ei propriu. Fiind eminamente interpretare în vederea înţelegerii sau explicării experienţei umane complete, filosofia îşi subsumează la nivelul cel mai profund al realizărilor ei (teoriile categoriale nefiind altceva decât „scheme de interpretare"), ca o parte a celei mai relevante

experienţe, înseşi creaţiile ei anterioare, operele cele mai semnificative din istoria ei. În felul acesta interpretarea creaţiilor filosofice devine o „aplicaţie paradigmatică" şi un veritabil „test" pentru schema de reconstrucţie raţională a oricărei filosofii. Proiectarea în cadrul ei, prin „generalizare imaginativă", nu doar a pattern-urilor ce definesc articulaţiile fundamentale ale existenţei, dar şi a marilor realizări ale filosofiei anterioare, ale celei mai originale forme a experienţei umane, cum considera Heidegger a fi filosofia, contribuie nu doar la „ilustrarea" acelui nou „proiect de lume", ci şi la elaborarea lui constructivă, la demonstrarea adecvării lui explicative.

Printr-o fericită transpunere a semnificaţiei unei teoreme de logică la nivelul artei poetice, Ion Barbu spunea: „Dacă o poezie admite o explicaţie, raţional admite atunci o infinitate" (3). În contrapunct, un mare metafizician contemporan afirma: „Dacă o operă admite o singură interpretare, atunci ea nu admite în principiu nici una". Cele două afirmaţii, care par a constitui un paradox, închid împreună starea operei (teorie ştiinţifică, creaţie artistică, construcţie filosofică): deschiderea, pluralitatea sensurilor sau a modelelor. Părăsind idealul unei „exegeze absolute", al unei unice interpretări care să ofere sensul unei întregi opere, critica filosofică modernă nu a dezarmat întotdeauna, degenerând într-un impresionism facil şi neangajat, sau nu a disperat în faţa interpretărilor divergente, ci şi-a intensificat efortul de „proiectare" a operelor filosofice pentru a dobândi, dacă nu un model raţional unic al substanţei ideatice a lor, cel puţin o perspectivă mai cuprinzătoare pentru înţelegere. Dând din nou cuvântul poetului-matematician-filosof: „Dar tocmai de aceea, din cauza acestei mari libertăţi în construirea explicaţiei, se cuvine ca preferinţa noastră să fie călăuzită de o *alegere*. În cazul de faţă vom face alegerea în vederea unei cuprinderi spirituale cât mai mari" (4). Dan Barbilian formula astfel drept criteriu de selecţie a alternativelor „forţa interpretativă", capacitatea unei interpretări de a întemeia statutul şi locul operei într-o perspectivă a spiritului mai cuprinzătoare.

Eliberarea de idealul unui unic model (stabilită, în cazul ştiinţelor exacte, de teoreme de logică matematică, de semnificaţie nu doar critică, ci şi constructivă, ele aflându-se la originea celei mai înalte trepte de abstracţie în construcţia logicii (logica

generală sau teoria abstractă a modelelor), nu a abandonat critica filosofică unei întreprinderi arbitrare, ci i-a solicitat, dimpotrivă, o angajare mai profundă a eforturilor analitice, transformând-o într-o activitate reflexivă esenţială, un act autentic de filosofare, un pandant esenţial al oricărei construcţii filosofice moderne.

Întrucât interpretarea, devenită veritabilă „paradigmă a culturii contemporane", apare în toate domeniile acesteia, de la creaţia poetică la ştiinţa fundamentală şi de la teologie la metafizică, este necesară o prealabilă determinare a înţelesului celui mai general al conceptului de interpretare. Aceasta nu va fi o definiţie esenţialistă, ci, pornind de la modelele exemplare ale acestei întreprinderi raţionale, formularea unor condiţii generale pe care o strategie cognitivă ar trebui să le satisfacă pentru a fi acceptată ca „raţionament interpretativ". La acest nivel de generalitate pot fi propuse doar criterii minimale, ele fiind suplimentate, în fiecare context determinat, de constrângeri specifice pentru determinarea „cadrului teoretic al interpretării". Printre aceste condiţii generale se pot considera următoarele:

1. Existenţa unui „obiect" al interpretării, care este în mod esenţial un artefact, un produs al culturii şi civilizaţiei umane: ideea „interpretării" sugerează că ne angajăm în activitatea de examinare a acestui „ceva" pentru a-i descifra semnificaţia. Acest gen de entităţi ce pot constitui obiectul interpretării („lucruri care au semnificaţie sau sens") nu trebuie să fie stări, evenimente sau obiecte naturale; expresiile de genul „norii sunt semnul ploii", care ataşează „sensuri" unor fenomene naturale, trebuie considerate, în acest context, cel mult „metafore animiste pentru conexiuni cauzale între evenimente, literal, lipsite de sens" (5).

2. Acest obiect al interpretării, ca orice entitate, trebuie individuat, eventual până la identitate: afirmarea existenţei lui trebuie testată prin criterii de identitate. Vorbind de un „obiect care poate sau pare a avea sens şi de aceea necesită interpretare pentru a fi înţeles", el va fi individuat prin prezenţa unui *text*: „Dacă vom izola ce anume pare că unor afirmaţii dintr-o conversaţie, legi, romane, porunci divine, vise le conferă sensuri (naturale – *n.n.*), vom ajunge la ceva ce va trebui numit un text. A spune despre toate aceste producţii că au sens este a spune

că fiecare dintre ele consistă dintr-un text" (6). Indiferent care ar fi „materia" primă a acestui text, prin structura lui „sintactică" textul oferă prima posibilitate de individuare a obiectului interpretării.

Prezenţa unui text ca „suport al identificării" nu decide încă problema identităţii obiectului interpretării: ea nu ne angajează în rezolvarea unei mari teme disputate de teoreticienii interpretării: „Validitatea unei interpretări consistă în descoperirea unor asemenea sensuri prin interpretările noastre?"(7). În unele domenii sunt teorii care consideră că sensul unui text este complet determinat prin structura sintactică a acestuia, astfel interpretarea doar constată un fenomen preexistent. Alte concepţii consideră că interpretarea presupune un alt sens al „sensului": pentru Freud, de exemplu, interpretarea înseamnă găsirea în ceva a unui sens *ascuns*. În aceste condiţii, modelul semantic n-ar fi tema interpretării, ci cel mult o precondiţie.

Unii autori consideră că textul, prin structura lui de suprafaţă, nu este suficient pentru identificarea obiectului interpretării; mai mult, pentru a fi un asemenea obiect al interpretării, un text nu poate fi luat abstract, indiferent de „ce semnifică el". De aceea, s-a propus un al doilea criteriu de existenţă: *sensul* textului este criteriul de identitate, el transformă un simplu text într-un obiect al hermeneuticii; textul este o funcţie a ceva ce poate semnifica (8). Acest criteriu este concordant cu ideea că sensul nu preexistă într-un text, ci el este „construit" şi ataşat textului tocmai prin interpretare; textul devine obiect al interpretării prin atitudinea interpretativă, prin proiectarea în cadrul lui a unui sens.

3. A treia condiţie a interpretării, după Moore, implică un set de *valori* care impun considerarea unui „fenomen ca un text ale cărui interpretări ne dau noi temeiuri" (9). Acest apel la valori ar răspunde la întrebarea „validităţii" unei interpretări: „o interpretare a unor fenomene e validă numai atunci când ea serveşte maximal valorile care ar justifica tratarea acestui fenomen ca un text" (10). Aceste valori pot fi ale cunoaşterii, moralei, acţiunii etc. O interpretare corectă a unei constituţii politice este aceea care conduce la o rezolvare paşnică în termeni maximali a disputelor politice, la pacea socială, la eliminarea erorilor morale grave etc.

Aceste constrângeri nu rezolvă, neproblematic, situaţia interpretării, chiar la acest nivel general de abordare. În funcţie de anumite teorii sau modele ale interpretării, unele dintre aceste condiţii sunt accentuate, altele fiind diminuate sau chiar eliminate. De aceea, nu trebuie să le considerăm „condiţii necesare" ale interpretării, într-un sens logic strict, ci mai degrabă un gen de repere ale unui cadru de abordare a interpretării.

Pe de altă parte, cu toată diversitatea „modurilor" interpretării, va trebui să distingem acest procedeu în raport cu alte întreprinderi raţionale: *descrierea* (sistematizarea etc.) şi *explicaţia* (înţelegerea). De multe ori, în diverse contexte sau în diverse concepţii asupra interpretării, „raţionamentul interpretativ" tinde să se apropie, uneori până la confuzie, de aceste proceduri. Trebuie să considerăm, în general, interpretarea ca o activitate raţională mediatoare, o trecere de la descriere la explicaţie, o transformare a unui corpus empiric (rezultat al descrierii) într-un punct de plecare al explicaţiei teoretice, al formulării explicite a structurilor unui câmp al existenţei printr-un model explicativ. Evident, nu avem un simplu demers liniar, interpretarea poate şi trebuie să beneficieze de rezultatele explicaţiei; la rândul lui, un model explicativ poate fi interpretat, i se pot evidenţia semnificaţiile lui mai generale. Avem astfel, mai degrabă, un proces într-o desfăşurare continuă, deschis, în care „momentele" lui se întrepătrund şi se potenţează reciproc. Situarea epistemologică a interpretării propuse mai sus serveşte numai *prima facie* la determinarea statutului ei raţional.

Condiţiile sau parametrii amintiţi mai sus ai unei teorii-cadru a interpretării trebuie însoţiţi, pentru fiecare domeniu sau context, de noi constrângeri sau criterii de adecvare. Pentru *interpretarea operelor filosofice* se cer satisfăcute câteva condiţii elementare ale analizei, care definesc o „interpretare minimală" sau, mai corect, parametrii minimali ai oricărei interpretări. Printre aceste „constrângeri minimale" ale interpretării filosofice, cele mai importante par a fi următoarele:

A. Indicarea „genului literar" căruia îi aparţine prin intenţie sau realizare o operă filosofică. Filosofia concurează literatura din punctul de vedere al diversităţii genurilor şi stilurilor. Astfel, întâlnim în filosofie: dialoguri, poeme, fragmente, eseuri, afo-

risme, meditaţii, discursuri, imnuri, critici, scrisori, summae, enciclopedii, testamente, parerga, gânduri, suplimente, comentarii, cercetări, tratate, confesiuni, prolegomene, jurnale, cărţi de gen obişnuit şi multe alte forme care nu au identitate generică sau care constituie ele însele genuri distincte: Holzwege, Grammatologii, Postscripturi neştiinţifice, Genealogii, Istorii naturale, Fenomenologii, pentru a nu uita tipurile standard ale formelor literare, romane, piese de teatru etc. (11). Dacă s-a argumentat că opera filosofică „profesională" este un rezultat evoluţionist, apărut prin selecţia naturală dintr-o diversitate sălbatică de forme darwinizate în uitare din cauza neadaptării, un stadiu în progresul filosofiei către adevărata ei identitate (12), multiplicitatea speciilor ei n-a putut fi redusă la un „format standard", în ciuda aspiraţiei perene a filosofiei la universalitate, necesitate şi adevăr.

B. Stabilirea, chiar şi cu aproximaţie grosieră, a tipului de discurs caracteristic acelei opere: direct-teoretic, metateoretic, critic-reflexiv sau, în alt orizont, descriptiv, normativ sau reconstructiv. Deşi acest al doilea criteriu pare a fi relevant numai pentru construcţiile sistematice ce-şi găsesc expresia mai ales în tratate, investigaţii, comentarii scolastice etc., aceasta este doar o aparenţă: poemele antice ale naturii, dialogurile lui Platon, eseurile, confesiunile sau meditaţiile nu constituie mai puţin locul natural în care s-au construit scheme de reprezentare ale organizării existenţei ca totalitate şi, ca teorii *sui generis*, ele trebuie înţelese din punctul de vedere al ierarhiei limbajului sau al intenţiei în care este vizat „obiectul".

C. Căutarea temei sau a motivelor dominante ale unei opere, cele care-i determină „forma internă", coerenţa şi unitatea; în ciuda unui aparent paradox, chiar şi eseurile „perspectiviste" trebuie să aibă o supracoerenţă stilistică.

D. Surprinderea „accentului transcendental" al operei, cum spunea Lucian Blaga, a acelui mod particular în care fiecare filosof proiectează faptele existenţei pe un plan secund al imaginaţiei reconstructive („braţ abătut al unei alte durate", cum se exprimă poetul Ion Barbu), suspendându-le realitatea lor nemijlocită pentru a le înscrie într-un orizont de semnificaţii. Acest accent transcen-

dental, o „diferenţă care creează o diferenţă", ne informează asupra tensiunii interioare a unei opere, a modului în care ea configurează marile opoziţii ale spiritului raţional.

Nu este necesar să adăugăm, cu titlu special, că înainte de orice asemenea situare minimală a operei este esenţială stabilirea textului ei cât mai aproape de intenţiile autorului. Munca filologiei critice este evident o precondiţie a exerciţiului hermeneutic, dar, ca şi în cazul traducerii, ea nu este liberă de interpretare; dimpotrivă, o lecţiune cât mai fidelă a unui text nu poate decât să profite de pe urma unor exegeze şi experimente critice. Nu sunt puţine exemplele de lecţiuni corecte ale unor manuscrise, rezultate numai în urma comentariilor critice. Aşa-numitele ediţii critice sau standard ale operelor sunt rezultatul unor etape ale exegezei acestora.

Toate aceste constrângeri elementare ale interpretării orientează analiza semnificaţiilor, protejând-o de eventuale fundături, limitând aventura unei hermeneutici bastarde. Ele eliberează din materia unui text un prim „construct", ce nu epuizează analiza, dar o îndepărtează de numeroase fundături, de „neadecvarea la obiect". Interpretarea minimală proiectează explicit forma filosofică a operei, „forma ştiinţifică" a unui sistem de gândire, cum se exprima Kant. Ea nu este un început absolut şi „naiv" al interpretării, rodul unei lecturi preliminare: acest „minimal" trebuie conceput ca prim într-o ordine a întemeierii raţionale, şi nu a desfăşurării efective a studierii operelor. Uneori acest „canon al interpretării" este sugerat sau propus explicit de autorii înşişi, fie în prefeţele lor metodologice, fie în reflecţiile critice ce însoţesc între articulaţiile interne ale concepţiei. Neconcordanţa dintre unele enunţuri metafilosofice explicite ale autorilor şi profilul operelor, aşa cum acesta este construit de diferite modalităţi de analiză şi interpretare, a generat celebra problemă a „secretului metodologic" al unor mari creaţii sau creatori din cunoaşterea teoretică, subiect preferat al unor istorici contemporani ai ideilor. De aceea, este oarecum de înţeles pretenţia lui Heidegger, urmându-l în această privinţă pe Kant, că unei interpretări filosofice trebuie să-i pretindem să înţeleagă pe filosofi „mai bine decât s-au înţeles ei înşişi". Presupoziţia acestei aserţiuni nu este că Aristotel, Platon sau Kant ar fi „depăşiţi", ci că opera lor este densă şi originară, ceea ce permite celor de

azi să încerce o refacere a ei pe alte temeiuri. „A fi capabil să fii înţeles mai bine şi a merita să fii mai bine înţeles este un privilegiu, şi *nu* indicarea unei calităţi inferioare" (13).

Asumarea responsabilităţii faţă de propria ei experienţă ideatică i-a impus filosofiei o mare varietate de tipuri şi niveluri de interpretare a operelor filosofice, o multitudine de proiectări ale gândirii filosofice în vederea resemnificării ei în acord cu noile transformări conceptuale ale filosofiei. După fiecare transformare filosofică gândirea speculativă îşi redefineşte trecutul, reînvesteşte operele fondatoare cu noi sensuri, le reconstruieşte orizontul tematic şi argumentativ pentru a participa la noile demersuri constructive şi critice.

Primul „moment" al apropierii gândirii anterioare în noile orizonturi de reflecţie îl reprezintă exegeza sau comentariul istoric-critic. Îndeletnicire ce presupune competenţe multiple (filologice, istorice, logice etc.), propunând un „model al semnificaţiei" care se vrea cât mai „ataşat" de intenţia autorului, exegeza studiază influenţele care au prezidat la geneza ei, diferitele conexiuni sau influenţe contemporane, configurând teoria sau sistemul de gândire al unui filosof ca operă a unui context teoretic şi cultural particular. Condiţie iniţială pentru alte forme mai „constructive" ale interpretării, această „arheologie a ideilor" nu se poate dispensa, la rândul ei, de rezultatele altor tipuri şi metode ale cercetării. Însuşi „textul canonic" al operei care se constituie în interiorul acestei exegeze este mai degrabă un construct al cercetării decât un simplu fenomen de constatat şi prezentat într-o neutralitate completă. Cu toate acestea, exegeza unei opere e animată, în primul rând, de intenţia de a stabili „realitatea" operei într-o formă cât mai autentică, străină de imixtiuni arbitrare. Acest ideal se poate aproxima nu prin renunţarea deliberată la rezultatele unor tipuri mai sofisticate de interpretare, ci prin reluate confruntări şi comparaţii ale acestora, printr-o temperare reciprocă a unor excese ale interpretărilor. Sarcina exegezei este de a stabili o realitate spirituală materializată într-un text credibil, acceptat ca punct de plecare în „înţelegerea" semnificaţiei operei.

Exegeza poate fi considerată forma prin excelenţă a ceea ce W. Stegmueller numeşte *interpretarea directă* a unei opere filosofice. Ca abordare posibilă a unui sistem filosofic, aceasta se distinge de „metoda reconstrucţiei raţionale" a ideilor.

Interpretarea directă urmăreşte să „analizeze şi să descrie într-o manieră sistematică ceea ce un filosof a gândit (inţeles)" (14); în cazul în care ar avea succes, această metodă directă ne-ar prezenta o „interpretare adevărată" a ideilor filosofului. Dată fiind disparitatea în privinţa standardelor de claritate şi precizie conceptuală dintre perspectiva noastră şi aceea a operelor trecutului, cel mai adesea o asemenea interpretare poate oferi o critică severă a vechilor sisteme, atât în privinţa formulării problemelor cât şi a soluţiilor prezentate, filosofia unui autor fiind considerată dacă nu incomprehensibilă, cel puţin greu de formulat ca „o teorie rezonabilă şi consistentă" (15). Folosind termenii contemporani, comentariul direct n-ar putea produce decât o „reprezentare vagă", o imagine aproximativă a unei opere anterioare. Reconstrucţia raţională ar avea alte intenţii şi, corespunzător, alte rezultate. Pentru ea, nu are sens să ne întrebăm dacă este o „interpretare adevărată"; ea intenţionează mai degrabă să cerceteze arhitectonica operei, structurile ei subiacente, modurile argumentative şi astfel să ne prezinte sistemul filosofic ca o teorie posibilă, să-i dezvăluie potenţialul pentru dezvoltări şi angajări constructive contemporane, să o reformuleze într-o manieră care să „satisfacă mintea noastră filosofică, nu 'doar curiozitatea noastră istorică" (16).

Disocierea propusă de Stegmueller poate fi acceptată doar ca o primă aproximare a perspectivelor metodologice şi teoretice în interpretarea filosofică. Ea este însă prea tranşantă, reducând esenţialmente spectrul larg al modalităţilor de interpretare la două poziţii extreme. Metodologia filosofică a construit o varietate mult mai mare de tipuri sau modele ale interpretării, multe dintre acestea fiind combinaţii ale unor perspective şi tehnici de analiză greu reductibile la cazurile-limită ale schemei lui Stegmueller. Practic, fiecare orientare semnificativă din filosofia contemporană şi-a asociat sau s-a convertit într-o perspectivă de reconstrucţie a ideilor, operelor sau textelor filosofice. Astfel, într-o enumerare aproximativă, putem distinge, ca tipuri sau modele ale interpretării: exegeza istorico-critică, interpretarea fenomenologică, structuralismul, hermeneutica, perspectiva logic-analitică, deconstrucţionismul etc. Departe de a fi un subprodus al unor concepţii filosofice actuale, ele sunt o componentă majoră a gândirii filosofice, ilustrând tocmai propensiunea filosofiei contemporane spre autoreflecţie, tentativa

de a-şi asuma experienţa anterioară ca una dintre „aventurile ideilor" de ordin fundamental. Diferenţele dintre aceste tipuri de interpretare ţin de modul în care se identifică „obiectul" interpretării (opera, teoria, textul), de perspectiva filosofică în care sunt proiectate aceste „entităţi", de instrumentele metodologice la care se face apel, de condiţiile de adecvare pe care le asumă, respectiv de „libertăţile" pe care le îngăduie, de „distanţa" faţă de obiect, pe care o presupun ca fiind optimă unui exerciţiu critic relevant, de semnificaţia sau intenţia finală a întregii întreprinderi interpretative. În mod fundamental însă, aşa cum vom vedea, modurile interpretării se diferenţiază în primul rând prin felul în care concep *ontologia* operei filosofice, tipul de existenţă atribuit produselor creativităţii filosofice.

Abandonarea idealului unicităţii şi imanenţei sensului unei opere filosofice (sau ale unei creaţii teoretice sau artistice) a generat o mare libertate hermeneutică, multiplicarea perspectivelor şi modalităţilor interpretării. Fiind ele insele interpretări ale lumii sau propunând scheme generale de reconstrucţie a existenţei ca totalitate, marile opere filosofice solicită la nivelul metafilosofiei examinări ce se vor realiza într-un spirit consonant cu propria lor natură; de aici, diversitatea, deschiderea indefinită a interpretării. Operele cu adevărat importante continuă să focalizeze atenţia generaţiilor succesive de filosofi, adesea pentru raţiuni incompatibile. Aceasta este, cel mai adesea, marca exemplarităţii lor.

Aceeaşi raţiune care justifică multiplicitatea perspectivelor interpretative asupra unor opere întemeiază însăşi posibilitatea interpretării în genere. De ce e necesară şi posibilă interpretarea unor opere filosofice? Trecând peste truismul că evoluţia conceptuală a filosofiei impune reproiectarea sistemelor trecutului pentru a fi receptate de spiritul contemporan, temeiul de posibilitate a unei întreprinderi exegetice constă tocmai în natura nondescriptivă a teoriilor filosofice: ele nu „livrează" informaţii asupra unui obiect determinat; ele nu se constituie prin generalizări inductive asupra faptelor, reproductibile, la rigoare, de orice persoană în condiţii similare; nefiind descrieri ale unor lucruri observate, ci produse ale raţiunii speculative, schemele de interpretare ale filosofiei necesită, la rândul lor, pentru a-şi împlini semnificaţia, exerciţiul critic şi hermeneutic. Dacă este valabilă afirmaţia lui

Whitehead despre relaţia dintre filosofie şi ştiinţă („Cu succesui filosofiei, obişnuinţele oarbe ale gândirii ştiinţifice sunt transformate în explicaţii analitice" (17) atunci, aceeaşi relaţie trebuie asumată şi de filosofie intre momentele imanente ale ei. Dacă „in realizările teoretice Universul sau, cel puţin, anumiţi factori ai lui sunt înţeleşi esenţialmente ca exemplificând un sistem teoretic" (18), filosofia, ca şi ştiinţa in momentele ei speculative, reprezintă nu un corp de simple aserţiuni asupra unei realităţi preexistente, ci o operă reconstructivă, de proiectare, selecţie şi interpretare a experienţei. Însăşi existenţa filosofiei ca reprezentare imaginativă necesită reflecţia critică asupra condiţiilor ei de posibilitate. Absenţa unei „completitudini a descrierii", care să determine un unic model al lumii reprezentate, proprie conceptualizării filosofice, implică o complementară analiză a „formei reprezentării", a condiţiilor în care aceasta este în genere posibilă.

Imposibilitatea „exactităţii" enunţurilor filosofice („În afara unei înţelegeri metafizice complete a universului e dificil să se înţeleagă orice propoziţie în mod clar şi distinct, în ceea ce priveşte analiza elementelor ei componente" (19)), exactitate ce ar garanta „transparenţa" reprezentării, ca şi ineficacitatea unei metode specifice („Raţiunea speculativă este prin însăşi esenţa ei nestingherită de metodă. Funcţia ei este să pătrundă până la temeiurile generale dincolo de orice temeiuri limitate, să înţeleagă toate metodele ca fiind determinate de natura lucrurilor numai prin transcenderea oricărei metode" (20)), face ca filosofia să-şi formuleze un ideal interpretativ care să-i ghideze eforturile constructive. Limitarea inerentă oricărei scheme abstracte de idei generale impune cu necesitate reflecţia asupra condiţiilor ei de posibilitate şi aplicabilitate, asupra relevanţei ei dincolo de domeniul iniţial care i-a servit ca „experienţă fondatoare". Acelaşi Whitehead scria: „Arta raţiunii speculative constă la fel de mult în transcenderea schemelor conceptuale ca şi în utilizarea lor" (21). Necesitatea transcenderii oricăror scheme de idei, oricărui proiect de categorializare a lumii („sistem interpretativ general") face din „disciplina Raţiunii speculative" o deliberare continuă asupra condiţiilor de posibilitate şi adecvare a oricărei filosofii.

Necesitatea interpretării creaţiilor filosofice este determinată şi de multiplicitatea ireductibilă a sistemelor de reprezentare a lumii propuse de diferite filosofii şi, pe alt plan, de valoarea

limitată a experienţei ca factor de discriminare între asemenea viziuni alternative. Abandonarea „sofismului dogmatismului", a ideii că „filosofia s-ar putea construi pe temeiul ideilor clare şi distincte" (22), conduce la acceptarea existenţei unor „scheme cosmologice" alternative, nu doar simplu diferite, ci adesea reciproc contradictorii, fiecare dintre acestea putând „spune ceva care este în mod important adevărat" (23). Intervenţia examinării critice, a interpretării acestor construcţii ale raţiunii filosofice, îşi are un temei în însăşi constituţia ei epistemologică. Filosofia rămâne astfel nu doar un dialog cu lumea, ci şi un dialog cu ea însăşi, cu propriile ei realizări istorice sau alternative contemporane.

Înainte de a trece prin filtrele unor reconstrucţii sistematice, o operă filosofică necesită un comentariu de tipul exegezei istorico-critice. Travaliul exegetic, filologic, istoric, logic, comparativist etc. poate fi considerat o încercare de prezentare a operei, condusă de un ideal modest, al supunerii la obiect, al fidelităţii faţă de textul, de realitatea ei nemijlocită. Deşi asemenea exegeze pot apela uneori la diverse tipuri de reconstrucţie filosofică (uneori, tocmai pentru a propune lecţiuni fidele), intenţia lor nu este explicit reconstructivă, ci mai degrabă *restauratoare*. Ele pregătesc „forma" operei în vederea unor examinări ulterioare, o situează într-un *topos* de idei, îi determină filiaţiile conceptuale, geneza şi conexiunea ei cu alte opere ale aceluiaşi autor, în fine, îi circumscriu acţiunea ei istorică. Exegeza îşi propune să dea seama de fiecare fragment al operei şi de operă ca întreg, fără a sacrifica ceva de dragul unei concepţii preformate despre semnificaţia ei. Ea trebuie să prezinte tipurile principale de interpretare a unor fragmente, argumente etc., ca şi problemele deschise, eventual, „golurile" argumentative sau conceptuale ale unui sistem filosofic.

Succesul exegezei depinde în mare măsură de utilizarea supravegheată critic a metodologiilor multiple, de înţelegerea corelaţiilor posibile dintre textul original şi conceptele mai „exacte" ale cercetării actuale. La limită, orice exegeză tinde să devină un „comentariu total", să epuizeze resursele tuturor alternativelor interpretative.

Perenitatea sau acţiunea istorică durabilă a operelor fundamentale este asigurată şi de calitatea „literaturii secundare", a comentariilor sau exegezelor, care adesea generează noi probleme, ce vor constitui, independent, sursa unor dezvoltări

teoretice. Dacă vom lua cazul comentariului lui Proclus la *Elementele* lui Euclid, acesta a reprezentat nu numai un model de interpretare a unei opere fundamentale, a realizării supreme a matematicii grecilor antici, dar şi sursa unei linii cu totul deosebite de cercetare: încercarea lui Proclus de a proiecta structura demonstrativă a geometriei euclidiene în cadrele teoretice generale ale teoriei aristotelice a ştiinţei demonstrative, propusă de *Analiticele secunde*, a „convertit" problemele lui Euclid în postulate ale teoriei, fiind astfel la originea tuturor încercărilor de a „demonstra" postulatului al V-lea al lui Euclid, soldate, peste veacuri, cu construcţia geometriilor neeuclidiene.

Sub denumirea generică de comentarii sunt cuprinse nu numai exegezele istorico-critice, dar şi numeroase specii de interpretare a operelor filosofice. În sensul cel mai apropiat de exegeza critică, un comentariu trebuie să-şi propună ca scop principal „explicarea cât mai apropiată de text a conceptelor, tezelor şi procedurilor argumentative" ale autorului, care să precumpănească asupra interpretărilor avansate ale conţinutului, adesea contestabile (24). De la analiza termenilor până la prezentarea unei imagini complete şi integrate a teoriei, sarcina comentariului este de a „face inteligibile" structura şi demersurile operei din punctul de vedere al condiţiei contemporane a raţionalităţii filosofice. Prin însăşi situaţia lui metodologică un comentariu direct, ce intenţionează doar să restaureze opera pentru a-i prezenta semnificaţia într-un mod transparent pentru spiritul filosofic actual, nu se poate lipsi de aportul interpretărilor reconstructive. Menirea lui nu este doar aceea de a îmbălsăma opera pentru a fi aşezată şi contemplată în muzeul istoriei ideilor, ci şi de a-i indica unele linii de forţă prin care această operă participă continuu la progresul ideilor. Dar intenţia lui principală se aseamănă mai degrabă cu aceea a cercetătorului din ştiinţele naturii, considerând opera ca un „obiect", o entitate *sui generis*, cu existenţă autonomă, cu o semnificaţie imanentă ce trebuie doar descoperită. Sarcina comentariului este de a restitui modernilor sensul unei opere anterioare, fără a-i violenta ontologia specifică.

Interpretarea fenomenologică

Principalele tipuri de interpretare filosofică se disting, aşa cum am spus, nu atât prin metodele sau tehnicile de analiză a operelor, cât mai ales prin atitudinile ontologice fundamentale asupra statului acestora. În mod esenţial, această diferenţă marchează specificul interpretărilor fenomenologică, hermeneutică, logic-analitică, structuralistă, textualistă, deconstrucţionistă etc.

Interpretarea fenomenologică, realizată exemplar de Heidegger, în *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der seinen Vernunft* (1927/1928), s-ar putea situa axiomatic sub celebra sa formulă din *Sein und Zeit*: La un nivel mai înalt decât realitatea se află posibilitatea.

Heidegger îşi ia ca îndrumător spiritual pe Kant însuşi, a cărui operă fundamentală îşi propune s-o interpreteze. În secţiunea „Arhitectonica raţiunii pure", Kant scria: „nimeni nu încearcă să constituie o ştiinţă fără ca la fundamentul ei să nu-i pună o idee. Dar în elaborarea schemei, chiar definiţia care e dată de la început ştiinţei corespunde foarte rar ideii sale; căci aceasta se află în raţiune ca un germene, în care toate părţile se găsesc ascunse încă foarte învăluit şi abia sesizabile observaţiei microscopice. De aceea, ştiinţele, fiind toate concepute din punctul de vedere al unui interes general, trebuie definite şi determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după ideea pe care o găsim întemeiată în raţiunea însăşi din unitatea naturală a părţilor, pe care el le-a adunat împreună. Căci atunci se va vedea că autorul şi, adesea, şi urmaşii lui cei mai îndepărtaţi rătăcesc

în jurul unei idei, pe care ei înşişi nu şi-au putut-o lămuri şi de aceea nu pot determina conţinutul propriu-zis, articulaţia (unitatea sistematică) şi limitele ştiinţei" (25). În alt loc, comentând pe Platon însuşi, Kant afirma: „Remarc numai că nu e nimic extraordinar... să înţelegi un autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriilor lui intenţii" (26).

„Zum Grunde liegen" (a se afla la bază) şi „besser verstehen" (a înţelege mai bine) – aceste expresii ce definesc poziţia spirituală a lui Kant faţă de operele filosofice constituie şi temele fundamentale, care, în conexiunea lor reciprocă, definesc şi interpretarea fenomenologică heideggeriană.

(i) *Eine Idee zum Grunde liege*. Interpretarea, departe de a se reduce la „etimologii", cum îi ironiza Kant pe istoricii filosofiei, sau la „descrierile autorului", la naraţiunea ideilor lui, trebuie, după Heidegger „să retraseze fundamentele sensului operei", să proiecteze opera în orizontul ei ontologic, determinând-o ca structură posibilă. Cu alte cuvinte, o interpretare fenomenologică a unei opere nu înseamnă o naivă căutare la un autor anterior a unor concepte analoge cu cele ale fenomenologiei, ci o reconstrucţie a fundamentelor operei astfel încât aceasta, ca structură teoretică, să fie înţeleasă din condiţiile ei de posibilitate.

(ii) *Besser verstehen*. Interpretarea trebuie să ofere o înţelegere filosofică a unei opere, eventual mai bună decât a autorului însuşi. „A înţelege mai bine o operă" nu înseamnă a o respinge, ci mai degrabă a-i prezenta „validitatea" ei (a-i determina mai bine conceptul, cum spunea Kant): „O filosofie posedă cu adevărat «validitate» atunci când propria ei putere este eliberată şi i se oferă posibilitatea de a produce un şoc şi a face o diferenţă. Aceasta se întâmplă numai atunci când filosofia în discuţie are posibilitatea de a spune ceea ce acea filosofie intenţiona să spună" (27).

O „interpretare reală", de tip fenomenologic, a unei opere filosofice trebuie pregătită şi completată de exegeza istorico-critică; dar ea înseamnă cu totul altceva, şi anume înţelegerea filosofică a operei; a interpreta o operă filosofică astfel înseamnă

„a dobândi o înţelegere filosofică a ei", „a învăţa cum să filosofăm" (28), a reconstrui acel orizont de inteligibilitate imanent operei şi care conţine în sine posibilitatea de a fi urmărit până la fundamentele lui.

Interpretarea fenomenologică necesită, după determinarea intenţiei fundamentale a unei opere, clarificarea: (a) orizontului general al cercetării; (b) domeniului investigaţiei; (c) planului structural al operei, „dispoziţia" ei (29). Toate aceste obiective nu sunt caracteristice unei perspective tradiţionale a istoricilor filosofiei, despre care Kant, de exemplu, spunea: „După părerea lor, nu mai poate fi spus nimic ce să nu fi fost spus cândva, şi, neîndoielnic, o asemenea afirmaţie ar putea trece drept o prezicere sigură şi despre tot ce va să vină; căci, de vreme ce mintea omenească a stăruit multe veacuri într-un chip sau altul asupra a nenumărate subiecte, nu va fi greu ca pentru orice lucru nou să poată fi găsit un altul vechi, care să-i semene într-o oarecare măsură" (30).

Reconstrucţia fenomenologică explorează condiţiile de posibilitate ale teoriei (operei), tematizarea originară care-i face cu putinţă obiectul de investigat şi orizontul general al investigării, „sarcina principală a interpretării (noastre – n.n.) fenomenologice consistă în facerea vizibilă a acestui fundament şi în determinarea lui pozitivă" (31). O asemenea întreprindere trebuie să se delimiteze de interpretările alternative, dar ea se justifică în primul rând nu prin critica acestora, ci prin contribuţia ei pozitivă. Radicalitatea interpretării fenomenologice este întărită de următoarea remarcă surprinzătoare a lui Heidegger (care se referea, în speţă, la interpretarea *Criticii raţiunii pure* în şcoala neokantiană de la Marburg): Din nou vedem aici că o modalitate (de interpretare — n.n.) radical eronată, atunci când este condusă cu rigoare ştiinţifică, este cu mult mai fructuoasă pentru cercetare decât zeci de aşa-numite adevăruri parţiale, în care se încearcă să se confere valoare fiecăruia şi tuturor aspectelor, deci nici unuia" (32).

Interpretarea fenomenologică a unei opere transpune la nivelul ei specific întreprinderea fenomenologiei existenţiale, conferindu-i astfel acesteia un nou câmp de aplicaţie şi un test semnificativ. Fenomenologia existenţială vizează evidenţierea constituţiei de fiinţă a unor existenţe determinate; ca urmare,

interpretarea fenomenologică a operei vrea să-i determine acesteia „posibilitatea ei internă", proiectul ontologic în care aceasta îşi află rădăcinile, acea deschidere asupra Fiinţei care-i determină tematizarea originară.

Cum formulează explicit Heidegger, „*Critica raţiunii pure* nu este altceva decât punerea fundamentelor pentru o metafizică ca ştiinţă şi astfel punerea fundamentelor pentru filosofia pură ca atare"(33). De aceea, semnificaţia operei lui Kant trebuie înţeleasă ca fiind o teorie care readuce în centrul filosofiei metafizica, îi determină „existenţa, temeiul şi forma ei ca ştiinţă" (34). Interpretarea *Criticii raţiunii pure* înseamnă în acelaşi timp înţelegerea naturii înseşi a filosofiei în genere. Interpretarea fenomenologică a unei teorii va determina astfel în mod esenţial ideea de ştiinţă ca atare, temeiurile genezei şi ale articulării ei interne. În cazul criticii raţiunii pure *ca* disciplină (de observat că toate titlurile operelor importante ale lui Kant sunt în acelaşi timp denumiri ale unor discipline!), posibilitatea ei se întemeiază pe un anume orizont al preînţelegerii Fiinţei, aşa cum ştiinţa modernă a naturii, predetermina prin matematismul ei iniţial tipul de existenţă căruia i se vor aplica tehnicile matematicii şi metodele investigaţiei experimentale pentru a se determina tipul şi forma legilor naturii. Dacă fundarea unei ştiinţe înseamnă explicitarea şi justificarea ontologiei ei subiacente, fundarea unei teorii filosofice şi a întregii ştiinţe se va realiza printr-o ontologie fundamentală, „centrul filosofiei". De aceea, oricare ar fi tema imediată a unei filosofii, întemeierea posibilităţii ei teoretice cere dezvăluirea ontologiei care o susţine. Numai astfel o interpretare devine *radicală*.

În cazul *Criticii raţiunii pure*, schimbarea transcendentală care orientează filosofia asupra subiectului cunoscător nu înseamnă abandonarea ontologiei, ci transformarea ei într-un alt tip de raportare la Fiinţă. Formulată prin întrebarea "Cum sunt judecăţile sintetice posibile *a priori*?, tema noii metafizici rămâne „ontologică", dar cercetarea ei nu mai priveşte direct obiectele: „Ceea ce va fi cercetat în privinţa posibilităţii şi a temeiului acestei posibilităţi este relaţia *a priori* a conceptelor pure ale intelectului şi a principiilor cu obiectele..., modul specific în care ele se relaţionează *a priori* cu obiectele, adică, cum ele determină şi fundează *a priori* obiectele" (35). În termenii lui Kant, „ontologia

este acea ştiinţă care construieşte un sistem al tuturor conceptelor intelectului şi al principiilor, dar numai în măsura în care ele sunt corelate cu obiectele cărora să li se poată acorda un sens şi care pot fi astfel confirmate de experienţă" (36).

Critica raţiunii pure, ca dîsciplină teoretică, reprezîntă astfel „întemeierea transcendentală a ontologiei ca atare" (37). În opoziţie cu şcoala de la Marburg (H. Cohen, P. Natorp), Heidegger consideră că filosofia transcendentală, teoria formulată de Kant în opera sa, nu este o „epistemologie a ştiinţelor naturii. Dimpotrivă, *Critica* fundează disciplina de bază a metafizicii, fundează filosofia transcendentală sau ontologia, fundează ştiinţa constituîrii ontologice a fiinţărilor în genere, a naturii în sens formal" (38). Însăşi deducţia transcendentală a categoriilor, care formează nucleul operei lui Kant, este înţeleasă de Heidegger ca „metoda examinării ontologice a elementelor cunoaşterii pure – intuiţia pură şi conceptele pure" (39).

Alte interpretări sau „concepţii eronate" asupra semnificaţiei acestei opere blochează accesul la modul specific al gândirii transcendentale, dimensiunea ei filosofică rămânându-le mereu străină; ele nu „dau de veste despre cele întâmplate". Aceste interpretări eronate sunt, după Heidegger: (a) „neînţelegerea metafizică", (b) „neînţelegerea epistemologică" şi (c) „neînţelegerea psihologică". Prima începe cu Fichte şi constă în transformarea „temei" *Criticii*, şi anume raţiunea umană finită, într-un Eu absolut. A doua, apărută în anii 1860, consideră *Critica* o teorie a cunoaşterii a ştiinţelor naturii. Această a doua neinţelegere dă naştere celei de a treia, deoarece exista opţiunea conform căreia *Critica* investiga cunoaşterea ca atare şi, deoarece cunoaşterea era considerată un proces psihic, iar cercetarea psihicului era sarcina psihologiei, singura psihologie ştiinţifică fiind cea experimentală, s-a format opinia că este posibil şi necesar să i se ofere *Criticii* o fundamentare cu ajutorul psihologiei experimentale" (40). O inţelegere realmente filosofică a intenţiilor originale ale lui Kant şi cu aceasta „accesul" la opera sa rămân astfel fără speranţe în aceste interpretări, chiar dacă am considera „suma" sau „conjuncţia" lor. Cercetarea fenomenologică se plasează într-o dimensiune ce le rămâne acestora pentru totdeauna ascunsă.

Toate aceste „neînţelegeri" au anumite justificări. Deoarece Kant n-a stabilit întotdeauna clar ceea ce era *self-evident*, şi

anume faptul că în *Critică* el are de-a face cu „raţiunea umană", s-a ajuns ca sistemul lui să fie interpretat prin apel la o „conştiinţă în genere, nedefinită şi necunoscută" (41). De asemenea, nu pare a fi cert că investigaţiile din *Critică* se referă la cunoaştere? Da, spune Heidegger, numai dacă „investigaţia lui Kant e văzută din afară". Dar astfel vom pierde cu totul semnificaţia „radicalizării problematicii filosofice" de către Kant. Interpretarea fenomenologică tinde să aducă la lumină acest orizont nou, profund, al cercetării lui Kant sau, cel puţin, „să introducă într-o nouă ambiguitate problemele pe care Kant le-a elucidat" (42). „Intenţia *Criticii raţiunii pure* rămâne de aceea cu totul ascunsă, dacă această operă este interpretată ca «teorie a experienţei» sau chiar ca teorie a ştiinţei pozitive a naturii. *Critica raţiunii pure* nu are cu «teoria cunoaşterii» nimic de-a face. Dacă, în general, ar avea vreun sens interpretarea epistemologică, atunci ar trebui să spunem: *Critica raţiunii pure* nu este o teorie a cunoaşterii ontice (Experienţa), ci una a cunoaşterii ontologice. Dar nici prin aceasta, care este foarte departe de interpretarea dominantă a Esteticii şi Analiticii transcendentale, esenţialul nu este atins, şi anume ontologia ca *Metaphysica generalis*, *i.e.* nucleul fundamental al întregii metafizici, este pentru prima oară întemeiat şi adus la sine. Cu problema transcendenţei, în locul metafizicii nu se pune «teoria cunoaşterii», ci ontologia interogată cu privire la posibilitatea ei internă" (43). Prin „revoluţia copernicană", pe care Kant a pretins că a realizat-o în filosofie, el a introdus problematica ontologiei în centrul reflecţiei. Pentru a da seama de adevărul originar ontologic („adevărul transcendental", care ar viza înseşi condiţiile constituirii structurii de fiinţă a existenţelor determinate), după care trebuia acum să se orienteze adevărul ontic (proiecţiile in cunoaştere ale acestor fiinţe determinate), nu mai putem presupune nimic ca *dat*, nici chiar „Faktum-ul adevărului ştiinţelor pozitive" (44), care constituia premisa *Criticii*, ci va trebui să investigăm direct temeiurile ontologiei.

Pentru a-i acorda semnificaţie ontologică deplină *Criticii*, Heidegger va trebui să reinterpreteze însuşi principiul suprem al teoriei lui Kant, formulat de acesta astfel: „Condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp şi condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei*". Despre semnificaţia acestui principiu, Heidegger scria: „Cine inţelege această propoziţie înţelege *Critica*

raţiunii pure a lui Kant. Cine înţelege pe aceasta din urmă nu cunoaşte doar o carte din literatura filosofiei, ci cunoaşte o poziţie fundamentală a *Dasein*-ului nostru istoric, pe care nu o poate nici ocoli, nici sări, nici nega în vreun fel" (45). Reinterpretarea lui Heidegger porneşte de la un text al lui Kant pe care îl modifică, adăugându-i în partea a doua articolui hotărât plural. Forma heideggeriană a principiului suprem al *Criticii* este următoarea: „Die Bedingungen *der Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich **die** Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände* der Erfahrung" (46). Această formă este însă singura care autorizează interpretarea relaţiei exprimate prin „sunt în acelaşi timp" (*sind zugleich*) ca o relaţie de identitate, iar prin aceasta însăşi interpretarea ontologică a categoriilor. De notat că textul lui Kant nu este transformat în nici o traducere în alte limbi de circulaţie universală (engleză, franceză, spaniolă, italiană etc.). În mod de neînţeles, traducerea lui N. Bagdasar şi E. Moisuc corectează tacit textul lui Kant, cu exact adăugirea lui Heidegger. De observat, cu aceeaşi surpriză, că şi Constantin Noica, în încercarea sa de a adânci interpretarea lui Heidegger, porneşte de la o modificare şi mai drastică a textului kantian, care conţinea şi ea adăugirea lui Heidegger: „Condiţiile de posibilitate a experienţei sunt condiţiile de posibilitate a lucrurilor din experienţă". O asemenea reformulare a ideii (care pare a fi redată „din memorie") poate permite să se deducă: „Transcendentalul înseamnă facerea cu putinţă a realului din experienţă, prin întipărirea formelor apriorice în real. Tot universul transcendentalului este urzeala a patrusprezece forme – timpul şi spaţiul, ca forme ale sensibilităţii, categoriile, ca forme ale intelectului – care trec din formalul lor în real". Demersul kantian devine astfel un procedeu „constructiv pentru realitate" (47).

Orice interpretare trebuie să satisfacă anumite condiţii de adecvare, de conformitate cu tematica şi structura operei, pentru a nu se transforma într-o „lectură" subiectivă, o proiecţie arbitrară a ideilor interpretantului, care transformă textul într-un prilej pentru o construcţie autonomă. Şi interpretarea fenomenologică, în ciuda radicalităţii ei, trebuie să fie astfel consistentă cu susţinerile fundamentale ale autorului, cu formulările lui explicite de metafilosofie, în măsura în care acestea, la rândul lor, sunt coerente cu realizările efective ale operei şi nu sunt doar o

retorică menită să plaseze acea operă sub autoritatea unor strategii metodologice şi concepte generale admise de paradigma dominantă. Construcţia interpretării fenomenologice îşi asumă şi determinarea explicită a condiţiilor de adecvare, examinarea critică a concordanţei statutului operei cu prezentarea ei metodologică. „A înţeiege un autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi înseamnă a examina «descrierile» lui din perspectiva «fundamentelor» a ceea ce el a înţeles" (48). Metodologia interpretării fenomenologice, oricât de critică şi reflexivă, nu pretinde un acces absolut („în sensul rău") la structura şi semnificaţia unei opere. Orice interpretare rămâne finită, necesitând reluări şi întemeieri viitoare. „O asemenea întreprindere se consideră pe sine ca absolută în sensul autentic numai atunci când ea se înţelege pe sine ca finită" (49).

Interpretarea fenomenologică nu proiectează direct asupra operei un model preconceput de inţelegere; ea nu „plonjează în întuneric", dispensându-se de munca preliminară de „familiarizare" cu textul şi structura operei; ea necesită „examinarea conexiunilor interne între părţi, interpretarea seriei de demonstraţii – cunoaşterea conceptelor şi a principiilor"; este necesar de asemenea să cunoaştem originea acestor concepte, modul în care ele provin dintr-o tradiţie şi felul în care în acelaşi timp ele o transformă. Şi mai importantă decât aceasta este înţelegerea modului în care „un autor a văzut ceea ce a văzut", a felului în care el şi-a determinat problemele şi a formulat soluţiile lor şi, în general, modul în care el şi-a construit *forma* operei. Dar aceasta nu înseamnă că vom repeta doar conceptele şi propoziţiile autorului. „Trebuie să mergem atât de departe încât să vorbim aceste concepte şi propoziţii cu Kant, din interior, din aceeaşi perspectivă" (50). Numai astfel, depăşind exegeza istorico-critică, fenomenologia va putea să readucă la viaţă o filosofie anterioară, să ofere o „apropriere filosofică a operei" şi astfel să mijlocească filosofarea însăşi.

Toate aceste precauţii nu asigură infailibilitatea interpretării fenomenologice. Recunoaşterea explicită a „finitudinii interpretării" nu a scutit pe Heidegger de acuzaţia de neadecvare. E. Cassirer, într-o celebră polemică cu Heidegger, îl consideră pe acesta nu un „comentator" al lui Kant, ci un „uzurpator, care pătrunde cu forţa în sistemul lui Kant pentru a-l subordona propriilor lui

intenţii, pentru a se servi de acesta în scopul unei alte problematici" (51).

O analiză pertinentă a interpretării heideggeriene a *Criticii raţiunii pure* o oferă W. Stegmueller. Aceasta permite să se observe nu numai particularităţile „modului de gândire heideggerian", dar şi „pericolele" pe care le aduce cu sine filosofia lui Heidegger în raportarea sa exegetică la Kant. Heidegger respinge ideea că semnificaţia *Criticii* s-ar reduce la întemeierea unei epistemologii (a ştiinţelor naturii), ea vizând mai degrabă constituirea unei metafizici care s-ar afla, eventual, la baza acestei teorii a cunoaşterii, a unei ontologii care să dezvăluie sensul Fiinţei. Pentru a accede la acest sens al Fiinţei se cere, după Heidegger, să se pornească de la problema sensului acelei existenţe care are un loc distinct în cadrul întregii fiinţări, existenţa umană (*Dasein*). Aceasta este tema ontologiei fundamentale: căutarea constituţiei fiinţării umane, a structurii de Fiinţă a oricărui existent. Punctul de plecare veritabil al unei metafizici nu trebuie să fie un concept abstract şi o problematică generală, ci o întrebare concretă: „Ce este omul?". Într-adevăr, aceasta este şi întrebarea „sintetică" a lui Kant. Ea va orienta întreaga cercetare a lui Heidegger în vederea determinării sensului şi posibilităţii metafizicii. Dacă, pentru Kant, apare în prim-plan investigarea capacităţilor cognitive ale omului, aceasta nu reprezintă un scop ultim; prin aceasta el vrea să obţină o pătrundere în esenţa fiinţării umane însăşi. Pe scurt, scopul lui Kant ar fi fost „dezvăluirea finitudinii umane", iar aceasta ar trebui să se „arate în finitudinea cunoaşterii umane" (52). Această finitudine se manifestă atât în rolul pe care-l acordă Kant intuiţiei, ca o „facultate receptivă", cât şi în înţelegerea intelectului ca o întreprindere ce procedează *discursiv*, prin concepte generale, având nevoie de mijlocirea reprezentării („reprezentarea lor în intuiţie") pentru a-şi demonstra realitatea lor obiectivă. Această necesitate a medierii prin intuiţie a conceptelor generale este, după Heidegger, „indicele cel mai tare al finitudinii". Aşa cum arată Stegmueller, pentru Heidegger împărţirea kantiană a capacităţilor cognitive în sensibilitate, intelect şi raţiune are doar un caracter provizoriu; ele se înrădăcinează, în ultimă instanţă, într-o capacitate „originară", puterea de imaginaţie transcendentală, prin care „multiplicitatea intuiţiilor este introdusă într-o imagine". Pentru

Kant însă, această rădăcină originară ar fi constituit o problemă a cărei semnificaţie i-a rămas ascunsă; de aceea, în a doua ediţie a *Criticii*, el a suprimat-o, „lăsând să apară în locul ei raţiunea" (53).

Pentru Stegmueller, interpretarea fenomenologică a lui Heidegger, dincolo de numeroase analize particulare, apare ca extrem de îndoielnică, „însăşi încercarea de a vrea să se înţeleagă *Critica raţiunii pure* a lui Kant pornind de la problema Fiinţei inseamnă o acţiune violentă. Se operează cu un concept al metafizicii – acela al metafizicii ca doctrină a Fiinţei – care este contra spiritului kantian. Conceptul heideggerian al metafizicii conţine o caracterizare obiectuală a acestei discipline, adică din perspectiva obiectului cu care se ocupă (precumpănitor sau exclusiv) metafizica. Kant are multe obiecţii împotriva unei asemenea înţelegeri a conceptului metafizicii (vezi, de exemplu, B870ff). După el, nu e posibilă decât o caracterizare *formală* a metafizicii, o caracterizare ce vizează particularităţile esenţiale ale propoziţiilor metafizice. Împărţirea genială a lui Kant a judecăţilor în empirice şi apriorice, pe de o parte, analitice şi sintetice, pe de altă parte, face posibilă această caracterizare" (54). Ca urmare, în partea ei „pozitivă", *Critica* oferă o „metafizică a experienţei" (o reconstrucţie sistematică a presupoziţiilor sintetice *a priori* ale cunoaşterii de experienţă), centrată pe „Analitica principiilor". Metafizica lui Kant nu este transcendentă, ea nu tematizează direct existenţa sau structurile ei constitutive, nu este o „ştiinţă a realităţii". Dacă am face un „experiment mental" şi am inversa relaţia, încercând să vedem cum ar apărea metafizica lui Heidegger din perspectiva problematicii şi rezultatelor *Criticii raţiunii pure*, atunci, spune Stegmueller, ontologia existenţială a lui Heidegger ar fi inclusă în categoria „metaficilor proaste", fiind realmente doar o psihologie raţională, evident, nu în forma istorică pe care o respingea direct Kant: „Filosofia lui Heidegger nu conţine nici o dovadă a substanţialităţii sufletului, nici o demonstraţie a nemuririi lui". Kant însă, consideră Stegmueller, nu s-a îndreptat în principal împotriva acestor teze ale psihologiei raţionale a lui Wolff, ci împotriva „posibilităţii unei ştiinţe apriorice a omului". Această „analiză existenţială" n-ar fi mediată de structurile epistemologice, expuse de Kant pentru ştiinţele autentice, ci ar fi mai degrabă o „intuiţie directă a esenţei unui domeniu de realitate". Lucrul acesta e dovedit de preeminenţa problemei transcendenţei la Heidegger (55).

Foarte importantă este următoarea observaţie a lui Stegmueller: interpretarea filosofiei teoretice a lui Kant ca metafizică a experienţei nu este singura posibilă. Multitudinea gândirii lui Kant permite şi alte interpretări: *Critica raţiunii pure* poate fi astfel înţeleasă ca o întemeiere a idealismului transcendental, ca o teorie a constituirii conceptului lumii reale; se pot, de asemenea, distinge „teorii locale", cum ar fi o teorie a ordonării obiective a timpului (topologia timpului). „Dintre toate aceste posibilităţi, după cele spuse mai sus, punctul de plecare ales de Heidegger – problematica ontologiei fundamentale – este cel mai puţin potrivit pentru a obţine un acces real la problema lui Kant". Interpretarea „finitistă" a lui Heidegger nu ţine seama de prezenţa acelor concepte kantiene „înrădăcinate în ideea de necondiţionat" şi care-l determină pe om ca „fiinţă ce decide liber", care nu rămâne „încarcerată în temporalitate şi finitudine, ci aparţine lumii inteligibile" (56). Interpretarea lui Heidegger reduce drastic conceptul raţiunii; finitismul proiectat asupra lui Kant rezervă raţiunii doar sensul de „raţiune pur sensibilă". Finitismul existenţei umane este construit prin „monismul" interpretării lui Heidegger, subsumarea fiinţei umane în întregime unei singure perspective. La Kant, ca fiinţă morală, omul este un „Eu inteligibil" care nu se mai supune temporalităţii şi finitudinii *Dasein*-ului. Perspectiva practică transcende temporalitatea. De fapt, nucleul diferenţei lui Kant faţă de Heidegger îl constituie, după Stegmueller, conceptualizarea diferită a finitudinii: pentru Kant, ea se referă la limitarea capacităţilor cognitive umane; pentru Heidegger, finitudinea *Dasein*-ului se exprimă prin teamă, grijă, cădere, moarte etc. „Dincolo de aceste determinaţii se află o atmosferă, un sentiment al vieţii şi al lumii esenţial diferit de cel kantian" (57). Heidegger proiectează asupra lui Kant o atitudine existenţială de sorginte kierkegaardiană, cu totul străină lui Kant şi care a fost, după Stegmueller, cel mai pregnant redată prin cuvintele lui Cassirer: „Kant este şi rămâne – în sensul cel mai frumos al cuvântului – un gânditor al *Aufklärung*-ului".

Dincolo de dificultăţile şi controversele generate de rezultatele interpretării fenomenologice a *Criticii raţiunii pure*, este necesară o discuţie generală asupra acestei perspective interpretative. Reconstrucţia fenomenologică a unei opere, dacă evită căutarea unor „soluţii vechi la probleme noi", este importantă prin propen-

siunea ei radicală, prin cerinţa adâncirii exegezei unei teorii filosofice până la determinarea formei ei constitutive, iar aceasta, în cazul lui Heidegger, angajează în ultimă instanţă o viziune ontologică primară.

Radicalitatea pretinsă a interpretării fenomenologice semnifică reconstrucţia unei opere/teorii pornind de la condiţiile ei de posibilitate, care trebuie să fie şi condiţii de posibilitate ale filosofiei în genere. Cu alte cuvinte, o interpretare radicală trebuie să proiecteze semnificaţia unei opere arătându-i modul în care ea se înscrie sau depinde de orizontul determinativ al tematizării filosofice, acel „loc privilegiat" al întemeierii tuturor demersurilor şi orizonturilor filosofice. Aceasta înseamnă „a gândi odată cu autorul", a filosofa împreună cu el, eventual, a-l face pe acesta consecvent cu sine însuşi. Opera trebuie înscrisă astfel într-o ierarhie constitutivă a „momentelor" filosofării pentru a-i demonstra „validitatea" sau, în alţi termeni, „adecvarea explicativă": desfăşurarea inversă a operei trebuie urmărită până la temeiurile ei, trebuie obţinută consistenţa arhitectonicii ei cu temeiurile astfel dezvăluite, care trebuie să fie, după Heidegger, şi temeiuri ale posibilităţii filosofiei însăşi. Semnificaţia unei opere se dobândeşte prin „trasarea drumului către fundamente".

Această pretenţie presupune accederea la acel „început radical" al filosofării, care, în ordinea „deducţiei întemeietoare", să asigure acea atitudine sau poziţie preferenţială pentru o interpretare „adecvată", nu în sensul „fidelităţii exterioare", ci al conformităţii cu constituirea originară a filosofiei, care trebuie să fie reflectată în înseşi condiţiile de posibilitate ale unei opere filosofice. Pentru Heidegger, acest rol fondator revine ontologiei fundamentale ca analitică sau hermeneutică a *Dasein*-ului, succesoarea legitimă a filosofiei prime, a filosofiei „pure", cum spune Heidegger.

Aceeaşi problemă a primit cu totul altă soluţie în filosofia analitică, în care rolul de orizont iniţial al problematizării filosofice îi revine analizei logice a limbajului. „Filosofia limbajului (sau ontologia analitică) este astăzi filosofia primă", astfel sună un slogan al acestei orientări filosofice. Locul privilegiat al ontologiei, contestat de transformarea transcendentală a filosofiei, este încă o dată negat de modificarea produsă de filosofia analitică. Asumând limbajul, şi nu subiectivitatea transcendentală ca loc

al determinării structurilor a *priori*, această filosofie subordonează critic (iar în cele mai multe cazuri elimină) celelalte probleme şi orizonturi tematice ale filosoficului. Înainte de a spune ceva despre realitate şi de a cerceta constituirea ei ca obiect de cunoaştere, vor trebui analizate formele lingvistice ale cunoaşterii, vor trebui cercetate posibilitatea şi condiţiile enunţurilor cu sens; numai după aceea se poate relua calea inversă spre realitate. Filosofia logic-analitică inversează, în spaţiul logic al dependenţei ideilor ordinea tematizării problemelor din istoria filosofiei. Este această cale a fundării mai adecvată decât aceea a ontologiei fundamentale a lui Heidegger? În critica pe care Stegmueller o face acesteia, răspunsul pare evident.

În general, pentru a evita vaguitatea conceptelor şi a construi probleme cu sens, ontologia ar presupune o analiză logică a formulărilor lingvistice. Logica ar putea oferi ontologiei „criterii ale existenţei" care determină exact nu numai „angajările ontologice ale teoriilor" (ce spun teoriile că există), dar ar constitui şi o condiţie preliminară a examinării problemei substanţiale a existenţei, ar conduce interogaţia, ce anume există realmente?

Această analitică logică-lingvistică este necesară, consideră Stegmueller, indiferent dacă determinaţiile fiinţei (ca universali) vor fi considerate „existenţiali" sau „categorii". O ontologie fundamentală ar trebui să conţină în însuşi domeniul ei această analiză logică a „existenţei", nu doar să accepte deja ca soluţie una dintre interpretările „Fiinţei".

Un început absolut în filosofie este însă o „fata morgana", o iluzie a unui raţionalism radical. La rândul ei, această propedeutică logico-analitică, prin care se circumscriu criterii de existenţă şi de semnificaţie pentru teorii sau limbaje, presupune o viziune metafizică, de cele mai multe ori aceasta fiind o concepţie „particularistă" asupra existenţei, preeminenţa ontologică a particularului în raport cu universalul. Ea „informează" criteriile logice şi le determină orizontul de semnificaţie. Pentru a cita un filosof analitic contemporan: „Ontologia este teoria cea mai generală a existenţei, astfel încât conceptul existenţei nu poate lipsi dintre conceptele ei de bază. Dar logicienii, începând cu Frege, au propus o concepţie falsă despre existenţă ca un cuantificator sau un concept de ordinul doi. Nu este nici o îndoială că un asemenea concept şi un cuantificator existenţial sunt

departe de a fi clar că ne dau sensul ontologic fundamental al existenţei"; aplicarea metodelor logicii formale în ontologie ar presupune „o armonie miraculoasă sau garantată transcendental între formele limbajului logicii predicatelor şi lucrurile care există" (58). De fapt, lucrurile stau în filosofia analitică exact astfel. Transformarea lingvistică a filosofiei propuse de Wittgenstein („Orice filosofie este «Critica limbajului»", sună o celebră teză a *Tratatului logico-filosofic*) nu se poate, la rândul ei, întemeia decât într-o modalitate transcendentală. Prin Wittgenstein, abordarea transcendentală a fost deplasată de la nivelul raţiunii la nivelul limbajului.

Considerarea limbajului ca mediu al căutării unor structuri universale şi al determinării prin „regimentare" logică a problemelor şi propoziţiilor cu sens presupune o atitudine metafizică asupra limbajului şi a „serviciilor" pe care acesta le-ar aduce filosofiei. Ca mediu "transparent", analizabil cu instrumente exacte, limbajul se configurează ca un tip de „existenţă" a cărei analiză ar răspunde în egală măsură celor două condiţii ale cercetării metafizice, formularea unor structuri invariante („categoriile") şi determinarea „căii inverse", de la universal la particular (problema individuaţiei): pe de o parte, limbajele naturale par a avea în comun o structură determinativă generală (gramatica universală), iar, pe de altă parte, limbajul are capacitatea de a se specifica până la idiolect, purtând în el cele mai particulare determinaţii.

Valoarea considerării analizei limbajului un prealabil al oricărei filosofări cu sens este determinată de o anumită considerare metafizică a limbajului. După cum scria E. Coşeriu, „limbajul nu depinde nicidecum de «existenţa» lucrurilor – căci este anterior distincţiei însăşi între existenţă şi inexistenţă, ci, invers, este condiţia necesară pentru existenţa lucrurilor... Limbajul este înţelegerea fiinţei, însă nu prin aportul unui subiect absolut, nici a individului superior, ci prin aportul omului istoric" (59).

Morala acestei discuţii asupra semnificaţiei locului originar al tematizării filosofice pentru interpretarea filosofică pare a fi evidentă: subdeterminarea de către text a interpretării nu poate fi depăşită complet prin înscrierea operei într-o dependenţă tematică de un orizont absolut privilegiat, fondator al filosofării însăşi. Interpretarea rămâne mereu „finită" şi nedeterminată,

întreprindere permanent deschisă. „Depăşirea relativismului şi arbitrarului, scrie un filosof contemporan, nu poate fi garantată de o superperspectivă care la analiză s-ar dovedi a transfigura şi masca în limbaj esenţialist o parţialitate şi o poziţie partizană. Dacă acestea sunt inerente, important este să le practicăm cu luciditate în cadrul unei viziuni (nu superviziuni!) care să dea cele mai mari şanse de realizare inteligibilităţii coerente şi înglobante: o viziune deschisă, revizuibilă, capabilă să se modifice ea însăşi prin demersurile integratoare pe care le operează, prin progresele şi modificările care survin pe terenul perspectivelor parţiale de integrat” (60).

Perspective hermeneutice

Ca şi interpretarea fenomenologică, a cărei continuare se pretinde a fi, hermeneutica se consideră o abordare de importanţă fundamentală în toate domeniile umaniste: teologia, filosofia, critica literară etc. Conform definiţiilor de dicţionar, hermeneutica ar fi „studiul principiilor metodologice ale interpretării şi explicaţiei; *specific*: studiul principiilor generale ale interpretării Bibliei" (*Webster's Third New International Dictionary*). Hermeneutica reprezintă, după principalii ei reprezentanţi (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, G.Vatimo ş.a.), o disciplină generală fondatoare a ştiinţelor umane; ea este atât o abordare directă, nemijlocită, a existenţei dense de semnificaţii ce caracterizează fiinţa umană şi creaţiile ei culturale, cât şi o modalitate specifică de interpretare a textelor, simbolurilor şi operelor literare, filosofice etc.

Ca perspectivă interpretativă, hermeneutica se distinge de alte abordări prin modul specific în care consideră ontologia operei. Ea este opusă realismului, pentru care o operă este o existenţă în lume ca oricare altă entitate sau proces natural. Textele sunt considerate ca având o existenţă autonomă (cu propria ei structură şi dinamică), independentă de subiectul observator, perceptiv şi interpretant. Dualismul „operă–interpret" reduce sarcina acestuia din urmă la descriere şi explicaţie, strategii de cunoaştere având aceeaşi structură indiferent de natura specială a domeniului în care se înscriu aceste opere. Textul, ca întruchipare materială a ideilor, trebuie „pătruns" intelectual printr-o analiză metodică, coordonată de reguli care nu diferă

esenţial de cele ale interogării naturii în ştiinţele teoretice. Cum s-a descoperit recent, de exemplu, pentru Newton, că metodologia construcţiei „din fenomene" a legilor naturii era esenţialmente congruentă cu regulile restabilirii sensului autentic al scrierilor sfinte, a căror semnificaţie fusese „coruptă" de exegeza ortodoxă. Ideea „Cărţii naturii", temă a filosofiei renascentiste, reprezenta conversia atitudinii de mai sus asupra statutului ontologic al operelor. Cu totul alta este perspectiva hermeneuticii: „Gadamer, urmându-l pe Heidegger, îşi pune întrebări de genul: Care este caracterul ontologic al înţelegerii? Ce gen de întâlnire cu Fiinţa este implicat în procesul hermeneutic? Cum poate tradiţia, trecutul transmis, să pătrundă şi să modeleze actul înţelegerii unui text istoric?" (61).

Hermeneutica, aşa cum consideră R. E. Palmer, pune în discuţie înseşi presupoziţiile ontologice ale unei analize a operelor, textelor, creaţiilor simbolice în genere. Continuând critica radicală a „atitudinii realiste" (proprie metodei ştiinţifice a explicaţiei, idealului ei de obiectivitate), inaugurată de fenomenologie, care punea în discuţie fundamentele ontologice ale interpretării realiste, hermeneutica propune o reconceptualizare profundă a relaţiei subiect–operă şi, ca urmare, o disociere esenţială a celor două strategii de raportare la operă: explicaţie (analiză) şi interpretare.

După hermeneutică, opera nu este un simplu „obiect pentru analiză", ţinând de o lume autonomă, a cărei „înţelegere" urmează metodele descrierii conceptuale. Ea este întotdeauna „marcată de atingerea omului"; cuvântul însuşi sugerează aceasta, o operă fiind întotdeauna o operă a unui om (sau a lui Dumnezeu). Un obiect, pe de altă parte, poate fi o operă sau el poate fi un lucru natural. Utilizarea cuvântului „obiect" pentru a ne referi la operă estompează o importantă distincţie, deoarece trebuie să vedem opera nu ca pe un obiect, ci ca o operă. Critica literară trebuie să caute o „metodă" sau ;teorie" aptă pentru descifrarea urmei umane asupra unei opere, „sensul" ei. Acest proces de „descifrare", această „înţelegere" a sensului unei opere este centrul de interes al hermeneuticii (62).

Dacă fenomenologia, interesată de structurile constitutive ale operei, de orizonturile ei tematice, o consideră încă un gen de existenţă ideală *sui generis*, într-o manieră platonistă (fiinţarea

ei ţine de domeniul validităţii, al idealităţii), hermeneutica pretinde un nou statut ontologic pentru operă, ireductibil la orice existenţă reală, ideală sau empirică. Ea se plasează mai degrabă la nivelul „dialogului" omului cu lumea; este o creaţie, produs al proiectării unei sensibilităţi, construcţie a unui sens: „O operă de literatură nu este un obiect pe care-l înţelegem prin conceptualizare sau analiză; el este o voce pe care trebuie s-o auzim şi s-o înţelegem prin «ascultare» mai degrabă decât prin vedere... Înţelegerea este atât fenomen epistemologic cât şi ontologic. Înţelegerea literaturii trebuie înrădăcinată în modul de înţelegere primar şi cuprinzător cu care avem de-a face prin însăşi fiinţarea noastră în lume. Înţelegerea unei opere literare, ca urmare, nu este un gen de cunoaştere ştiinţifică ce zboară de la existenţă într-o lume de concepte; ea este o întâlnire istorică necesitând o experienţă personală a existenţei în lume" (63). Gadamer insistă asupra caracterului nesubiectiv al înţelegerii, asupra naturii ei ca „proces ontologic": „Înţelegerea nu este niciodată o procedură subiectivă aflată într-o relaţie cu un «obiect» dat, ci ea aparţine istoriei operative (*Wirkungsgeschichte*) – şi aceasta înseamnă existenţei a ceea ce este înţeles" (64).

Ca şi interpretarea fenomenologică, perspectiva hermeneutică nu este doar o metodologie a interpretării operelor, ci şi o teorie a sensului însuşi al filosofiei (sau literaturii), o reflecţie critică asupra filosofiei *ca* hermeneutică. Fundamentarea hermeneuticii este astfel, în acelaşi timp, fundamentarea filosofiei. Din acest punct de vedere ea împărtăşeşte cu fenomenologia „radicalitatea" interpretării, înrădăcinarea ei într-o viziune asupra statutului şi condiţiilor filosofiei şi a „umanioarelor" ca „discipline ale înţelegerii". „Hermeneutica este studiul acestui temei ultim al înţelegerii. Ea încearcă să ţină împreună două arii ale teoriei înţelegerii: problema cu privire la ce este implicat în procesul de înţelegere a unui text şi problema a ceea este înţelegerea însăşi în înţelesul ei cel mai fundaţional şi «existenţial»" (65). Hermeneutica intenţionează să clarifice caracterul „interpretativ" al ştiinţelor ce explorează operele umane, să fundamenteze teoretic ştiinţele umane printr-o reconsiderare radicală a oricăror întreprinderi din acest domeniu: „Prin studiul teoriei hermeneutice, ştiinţele umane îşi pot dobândi măsura deplină a *self*-cunoaşterii şi o mai bună înţelegere a naturii sarcinii lor" (66).

Hermeneutica, în sensul ei fundamental, nu este doar o teorie a interpretării textelor; ea, în genere, cum scrie Palmer, transcende formele lingvistice ale interpretării. De aceea, tehnicile ei depăşesc „formele scrise" ale operelor şi se aplică oricărei modalităţi a artei, oricăror opere ale omului; mai mult, hermeneutica îşi asumă nu doar sarcina explicării sau „traducerii" unor semnificaţii ale unor texte sau opere, ci şi pe aceea a înţelegerii sensului realităţii, în măsura în care aceasta se prezintă pentru om nu complet „decupată" în categorii, genuri naturale etc., ca o realitate *out-there,* ci se constituie în interacţiune cu subiectul epistemic printr-o proiecţie a unor taxonomii, scheme conceptuale etc. Însuşi limbajul conţine o „imagine despre lume" şi, ca atare, orice text lingvistic este supradeterminat, spune mai mult decât conţin „afirmaţiile" lui. Interpretarea trebuie să „comunice" şi acest nivel profund al textului, dacă îşi propune să obţină sensul plenar al textului sau operei.

Complexitatea sarcinii pe care şi-o asumă hermeneutica a condus în mod necesar la o diversificare internă a ei, la o multitudine de sensuri particulare, dintre care cele mai importante, după Palmer, sunt: (i) teoria exegezei biblice (sensul iniţial, tradiţional); (ii) metodologia filosofică generală; (iii) ştiinţa oricărei înţelegeri a limbajului; (iv) fundamentele filosofice ale *Geisteswissenschaften*; (v) fenomenologia existenţei şi înţelegerii existenţiale; (vi) sistemele de interpretare, atât conservatoare, cât şi iconoclaste, utilizate de om pentru a obţine sensul ascuns în mituri şi alte simboluri (67). Acestea nu sunt complet separate; ele pun mai degrabă accentul pe diferite aspecte sau „momente" ale actului interpretării. Prin aceste momente, hermeneutica cunoaşte un spectru larg de posibilităţi, de la cele care pretind obiectivitatea sau validitatea interpretării conforme cu canoanele explicaţiei ştiinţifice, până la cele care consideră că interpretarea creează sensurile unei opere, ale unui text (sau unui „obiect" – fenomenul acelui *Sinngebung*); se pot regăsi printre aceste momente orientări dominate de ţeluri ontologice, în raport cu altele pentru care doar metodologia particulară contează, iar acesteia i-ar reveni ca sarcină esenţială însăşi destrucţia critică a ontologiei. Se remarcă, de asemenea, hermeneutici centrate pe analiza structurilor interne care fac posibil sensul, în confruntare cu cele care acordă rolul hotărâtor în constituirea sensului

„preînţelegerii" interpretantului sau, altfel formulat, hermeneutici care pun în prim-plan „momentul inţelegerii obiectului prin sine, respectiv momentul considerării sensului existenţial al obiectului pentru viaţa şi viitorul omului" (68).

În contextul de faţă ne interesează acele perspective pentru care hermeneutica este, într-un sens mai restrâns, o teorie a interpretării textelor sau operelor. Dintre numeroasele „canoane ale interpretării" ne vom referi în continuare la cele propuse de Emilio Betti, fondatorul Institutului pentru teoria interpretării de la Roma. Partizan al propensiunii hermeneuticii spre obiectivitate, Betti consideră că aceasta poate ajunge în interpretare la rezultate valide, tocmai întrucât se asumă existenţa în obiect a unui „sens obiectiv, verificabil". E. Betti propune câteva reguli ale hermeneuticii prin care se detaşează de „subiectivitatea extremă" a perspectivei lui Gadamer, care lasă cu totul indeterminată alegerea între diferitele proiecţii ale semnificaţiei, nedefinind metode şi norme pentru a distinge între interpretarea „corectă" şi cea „falsă". Primul „canon" (fundamental) afirmă „autonomia hermeneutică a obiectului". După acest principiu, „obiectul de interpretat este o obiectivare a spiritului uman exprimată în forme sensibile". Interpretarea, ca urmare, este necesarmente „*re*-cunoaştere şi *re*-construcţie a sensului" pe care autorul, utilizând o formă specială a unităţii materialelor, a fost capabil s-o întruchipeze" (69). Subiectivitatea nu este total liberă în faţa unei opere; ea trebuie să pătrundă alteritatea unei opere, să se proiecteze într-un obiect nu într-un mod arbitrar, ci în conformitate cu intenţia creatorului. După Betti, „subiectul şi obiectul procesului de interpretare – adică interpretul şi formele pline de sens – sunt aceleaşi cu cele care se întâlnesc în orice proces de cunoaştere"; trăsăturile lor particulare provin din faptul că, aici, obiectul nu este un obiect oarecare, ci o „obiectivare a spiritului, iar sarcina subiectului cunoscător constă în a recunoaşte în ele obiectivări ale gândului creatorului..., de a reîntâlni intuiţia care se anunţă în ele" (70). Interpretarea s-ar realiza printr-un gen de „inversiune" a procesului creator: interpretul trebuie să parcurgă drumul creaţiei în direcţie inversă, să ajungă la intimitatea momentelor lui interne. Sensul va fi astfel nu o invenţie a interpretului, ci o manifestare a „obiectului" – potrivit *dictum*-ului vechilor teoreticieni ai hermeneuticii: *sensus non est*

inferendus sed efferendus. Formele sensibile trebuie înţelese în „legitatea lor imanentă"; ele trebuie „măsurate" cu o unitate proprie, imanentă, dată în determinarea lor originară, determinare ce trebuie să corespundă formei create din punctul de vedere al autorului.

Al doilea canon afirmă contextualitatea sensului: numai conexiunea părţilor sau fragmentelor unei opere îi conferă sens („legea integralităţii, totalităţii" – elementele şi întregul se ilumineazã reciproc). Al treilea canon, topicalitatea sensului, implică reconstrucţia unui text prin proiectarea experienţei şi înţelegerii interpretului, dar sensul unui text preexistă interpretului: „trebuie să admitem că textul are ceva care să ne spună, pe care noi nu-l cunoaştem dinainte de la noi înşine şi care există independent de actul înţelegerii" (71).

Acestor canoane li se pot adăuga anumite condiţii ale interpretării, cum ar fi cea formulată de E. D. Hirsch: o operă are esenţialmente o dimensiune intenţională; ea exprimă intenţia unui autor; iar aceasta, la rândul ei, trebuie să constituie „norma prin care validitatea oricărei «interpretări» (explicaţia sensului verbal al unui pasaj) este măsurată... Această intenţie este o entitate determinată, asupra căreia poate fi obţinută o dovadă obiectivă şi, dacă această dovadă e prezentă, determinarea sensului poate fi făcută astfel încât ea să fie universal recunoscută ca validă" (72). „Eroarea" lui Gadamer ar consta în identificarea „sensului verbal" cu „semnificaţia (pentru noi, astăzi)". După Hirsch, sarcina hermeneuticii se restrânge la primul aspect (cel de al doilea căzând în seama criticii literare), şi anume sensul verbal, singurul care poate avea o determinare neambiguă, putând fi supus criteriilor de identitate şi individuaţie. „Atunci când spun că sensul verbal e determinat, înţeleg că el este o entitate identică cu sine. Mai mult, înţeleg, de asemenea, că el este o entitate care rămâne aceeaşi de la un moment la altul – că este neschimbătoare. Într-adevăr, aceste criterii au fost deja implicate în exigenţa ca sensul verbal să fie reproductibil, să fie mereu acelaşi în diferite acte de interpretare. Sensul verbal este deci ceea ce el este, şi nu ceva diferit, şi el este întotdeauna acelaşi. Acest lucru înţeleg eu prin determinare" (73). De aceea, hermeneutica poate aspira, într-un efort filosofic, să capteze „ce a înţeles autorul". Hirsch propune şi instrumente specifice actului

hermeneutic, metode de acces la „sensul intenţionat": analiza logică, apelul la biografie, calculul statistic al ocurenţelor unor concepte sau idei pentru a determina sensul cel mai probabil al unui fragment etc. Inspiraţia husserliană a acestei concepţii asupra hermeneuticii apare direct, în înţelegerea „realistă" a sensului unei opere ca un „obiect intensional" ce poate fi invariant la diferite acte intenţionale, sens conceput ca o idee sau o esenţă independentă.

Confruntând opiniile lui Betti şi Hirsch, pe de o parte, cu cele ale lui Gadamer şi post-heideggerienii, pe de altă parte, două tendinţe ce asimilează programul hermeneuticii fie unei „teorii a validităţii", fie unei „arte a înţelegerii", Palmer conchide: „Astfel, dezbaterea hermeneutică continuă. De o parte se află apărătorii obiectivităţii şi validării, care consideră hermeneutica o sursă teoretică pentru norme ale validării; de altă parte se află fenomenologiştii evenimentului înţelegerii, care accentuează caracterul istoric al acestui «eveniment» şi ca urmare limitările tuturor pretenţiilor la «cunoaştere obiectivă" şi «validitate obiectivă»" (74).

În monumentalele opere sau tratate de hermeneutică (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Betti, *Teoria generale della interpretatione*, Joachim Wach, *Das Verstehen*), ca şi în multe alte lucrări, 's-a configurat, la nivel general, profilul „disciplinei interpretării": sunt prezentate diferite tipuri de interpretare, se propune o metodologie minimală a exerciţiului hermeneutic, dacă nu – aşa cum intenţiona Betti – un *Organon* al formelor interpretării, se reconstruieşte istoria hermeneuticii, mai ales în domeniul esteticii. Lucrul cel mai important pare a fi – la acest nivel – propunerea unei noi ontologii a faptului (evenimentului) înţelegerii. În opera lui Gadamer în mod deosebit, hermeneutica devine, dintr-o disciplină auxiliară a ştiinţelor istorice sau umaniste, o abordare frontală a unui fenomen esenţial pentru înţelegerea naturii însăşi a omului ca fiinţă istorică, culturală şi simbolică – înţelegerea ca proces ontologic specific umanului. Aceasta este o transformare esenţialmente filosofică a hermeneuticii, o reorientare tematică, părăsirea, ca intenţie primă, a obiectivelor metodologice şi concentrarea asupra unei probleme mai adânci, de ordin fundamental: cum este înţelegerea cu putinţă, şi anume, nu doar în câmpul ştiinţelor istorice sau umane, ci în întregul experienţei umane a lumii. Continuând proiectul analizei existenţiale a *Dasein*-ului,

Gadamer ridică fenomenul înţelegerii de la situaţia de „una dintre cele câteva atitudini ale subiectului uman" la rangul de „modul de a fi al *Dasein*-ului însuşi" (75). „Metafizica înţelegerii" fundează orizontul subiectiv al interpretării, atât pentru artist, cât şi pentru cel care-l recepteazǎ. Ontologia gadameriană a operei o concepe pe aceasta nu ca un obiect gata-făcut, nici ca întruchipare exclusivă a unei intenţii auctoriale: acea presupusă *mens auctoris* nu este o măsură posibilă a sensului unei opere; a vorbi despre „o operă în sine, decupată din realitatea ei mereu reînnoită, aşa cum se prezintă aceasta în experienţă înseamnă să adoptăm o poziţie foarte abstractă" (76).

R. E. Palmer rezumă principalele consecinţe ale teoriei lui Gadamer pentru problema interpretării operelor în felul următor:

I. Nu există o interpretare lipsită de presupoziţii. Pornind de la faptul că „nu putem părăsi prezentul pentru a intra în trecut", că întotdeauna, prin însăşi structura ontologică a înţelegerii, noi chestionăm trecutul printr-o *self*-proiectare a orizontului actual, nu ne vom putea dispensa de „pre-judecăţi"; ele constituie însuşi temeiul de înţelegere în genere a istoriei.

II. Raţiunea se află mereu imersată într-o tradiţie. Conceptul iluminist de raţiune trebuie depăşit, el nefiind decât o „construcţie filosofică", făcând loc tradiţiei şi autorităţii ca surse operative în actul interpretării. Hermeneutica are „mai puţin de învăţat" de la teoria ştiinţei moderne decât de la tradiţiile, acum uitate, ale filosofiei practice şi retoricii. Pretenţia unor criterii de metodă universale nu este compatibilă cu finitudinea, situarea contextuală şi orientarea cunoaşterii umane.

III. Interpretarea „corectă" a unei opere este un ideal vid şi o imposibilitate. Orice interpretare e relativă la un orizont al prezentului, depinde de o situaţie hermeneutică în care se află interpretul; „sensul", ca atare, nu e o proprietate inerentă şi neschimbătoare a „obiectului", ci el este întotdeauna „pentru noi". Sensul e definit în relaţie cu prezentul, născându-se într-o situaţie hermeneutică.

IV. Scopul hermeneuticii este integrarea, nu restaurarea. Situarea în context a unei opere, deşi cere reconstrucţia lumii în

care a apărut ca o premisă a înţelegerii ei, construcţia unei „creaţii secunde" analoge cu originalul, nu este necesară; pentru a ajunge la sensul operei, va trebui să avem mereu în vedere că el nu este decât răspunsul la întrebări pe care le punem în prezent.

V. Înţelegerea unui text înseamnă întotdeauna „aplicarea" lui. Inspirându-se din hermeneutica juridică, pe care o consideră model al interpretării, Gadamer readuce în hermeneutică perspectiva aplicării, restaurând astfel unitatea celor trei „puteri" sau capacităţi implicate în interpretare. Acestea erau, după J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, din 1723: *subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi* şi *subtilitas applicandi*. Gadamer subliniază necesitatea aplicării, a construirii relaţiei textului cu prezentul, pentru a afla „ce ne poate spune el azi". Nu „congenialitatea" cu autorul, ci posibilitatea de a „traduce" (prin aplicare) sensul textului în prezent marchează drumul hermeneuticii.

În hermeneutica orientată metodologic, interpretarea este subordonată înţelegerii („procesul de interpretare este astfel determinat încât să rezolve problema înţelegerii", scria Betti (77)), iar aceasta din urmă vizează intenţia textului ca produs al unui spirit singular, care s-a „exprimat", s-a exteriorizat într-un „fenomen istoric". Această individualizare a sensului, mijlocitor de intenţii, face din efortul hermeneutic, după expresia lui Betti, „o întâlnire existenţială cu istoria" (78). Autorul textului se transformă efectiv într-un partener al dialogului cu interpretul. Această relaţie solicită reconsiderarea relaţiei mai originare cuvânt-înţelegere. Întrebându-se ce este, în ultimă instanţă, constitutiv hermeneuticii, Betti afirmă că „fenomenul primar" al înţelegerii nu este „înţelegerea limbajului, ci înţelegerea prin limbaj... Cuvântul nu va fi «obiect al înţelegerii», ci acel ceva care deschide şi mijloceşte înţelegerea" (79). Numai ca mediu al unei comunicări limbajul şi cuvântul dobândesc o funcţie hermeneutică. În ultimă instanţă, întreprinderea hermeneutică tinde să ofere un sens unui fragment al trecutului. Din această cauză, pentru Betti, sarcina ei este una „pur contemplativ" orientată, ceea ce face din actul interpretării o captare directă a acelui sens prin care s-a exprimat intenţia unui autor.

Aplicaţiile propriu-zis filosofice ale perspectivei hermeneutice (studiile lui Gadamer asupra lui Platon, lecturile lui Ricoeur la Weber, Husserl, Freud, Jaspers, Marx sau Freud etc.), deşi au oferit reconsiderări relevante ale unor idei sau concepţii ale filosofilor, nu oferă încă o bază suficientă pentru „verificarea" teoriilor generale, pentru aprecierea valorii prin contribuţiile specifice la asumarea filosofică a marilor opere ale acestui domeniu.

Analiza logică şi reconstrucţia raţională

Interpretarea analitică a operelor filosofice are o orientare mult mai puţin „contemplativă", ce se întemeiază pe o viziune ontologică diferită asupra statutului operei. Aceasta nu mai este înţeleasă atât ca purtătoarea unui sens prin care s-ar comunica o intenţie auctorială, ci ca o structură conceptuală şi argumentativă, cel mai adesea „profundă", nereprezentată complet în formulările explicite. Reconstrucţiile analitice, aşa cum considera Stegmueller, nu îşi propun să dezvăluie „ce a gândit realmente un filosof" sau să producă „adevărata interpretare a teoriei", ci să reconstruiască raţional un sistem filosofic ca o teorie filosofică posibilă, nu necesarmente ca o teorie adevărată. Reconstrucţia ne permite doar să abordăm problema validităţii teoriei, ea poate să conducă la o justificare totală sau parţială, dar ea „nu trebuie înţeleasă ca o justificare" (80). O interpretare analitică, după acelaşi autor, nu porneşte de la ideea de a scrie o apologie; ea nu vrea să sugereze că „există «mai mult adevăr» în filosofia cercetată decât au găsit interpreţii anteriori" (81). Reconstrucţiile logice pot descoperi „goluri logice", argumente neîntemeiate, concepte neclare sau alte inadvertenţe. Intenţia lor primă este de a cerceta structura teoretică a unei opere astfel încât să poată fi explorate potenţialităţile ei, să poată fi înscrisă în orizontul contemporan al gândirii teoretice, să participe în continuare la dezvoltarea filosofiei. Reconstrucţia raţională a unei opere, înseamnă, pentru a utiliza o expresie a lui Whitehead, o „despărţire fără lacrimi", nu pregătirea ei pentru a figura în muzeul ideilor

sau edificarea unui nobil monument unei idei moarte, ci actualizarea potenţialului ei teoretic. Dacă alte tipuri de interpretare erau „orientate spre trecut" analiza logică e „orientată spre viitor", corespunzând unui interes teoretic genuin, nu doar unui interes istoric.

Analiza logică sau reconstrucţia raţională a fost iniţial dezvoltată în context sistematic. Principalul iniţiator al acestei perspective a fost R. Carnap. În lucrarea sa clasică, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), se formulează pentru prima dată ideea reconstrucţiei raţionale (*rationalle Nachkonstruktion*) ca o modalitate de expunere sistematică, arhitectonic organizată a conceptelor care figurează în cunoaşterea lumii, prin formularea unei teorii-cadru, teoria constituirii, în care toate conceptele şi ipotezele teoretice vor fi definite şi demonstrate pe o bază minimală. În felul acesta toate conceptele şi teoriile prin care se reprezintă lumea în cunoaştere vor fi determinate exact, neambiguu, ordonate riguros din punct de vedere metodologic.

Din contextul sistematic, această procedură a reconstrucţiei raţionale a fost preluată ca un mod de analiză a teoriilor sau sistemelor din istoria ştiinţei şi a filosofiei. Numeroase asemenea opere teoretice au fost reprezentate în modele care să permită dezvăluirea structurilor profunde ale teoriilor, evidenţierea presupoziţiilor lor, analiza articulării argumentelor. Asemenea cercetări, întreprinse de filosofi cu competenţă logică, cum ar fi H. Scholtz, W. Stegmueller, J. Hintikka, P. Strawson, B. Williams, M. Friedman ş.a., au configurat treptat o nouă modalitate de interpretare a operelor filosofice. Câteva dintre condiţiile ei de adecvare au fost prezentate de Stegmueller, fără pretenţia unui „canon" metodologic. Deşi acesta are în vedere tipul „hard" al analizei logice a sistemelor filosofice, reconstrucţia raţională într-o teorie cadru, eventual formalizată, ele pot avea relevanţă, cel puţin parţială, şi pentru alte specii mai „soft" ale interpretării analitice, cum ar fi, de exemplu, analiza conceptuală.

Mai întâi, subliniază Stegmueller, aplicarea metodei reconstrucţiei raţionale în context istoric, la opere aparţinând trecutului filosofiei, se poate face numai în anumite circumstanţe, ea nu pretinde o generalitate absolută: „Există cazuri favorabile, în care o reconstrucţie nu e necesară, şi există cazuri nefavorabile – de presupus, mult mai multe – în care o reconstrucţie nu e posibilă. Ea nu este necesară dacă lucrările acelui filosof satisfac deja

standardele noastre de claritate; şi ea nu este posibilă dacă ele manifestă un grad de iraţionalitate atât de înalt încât noi nu putem construi nimic cu înţeles din masa amorfă a ideilor lui" (82).

O reconstrucţie raţională a unui sistem filosofic trebuie să îndeplinească, după Stegmueller, trei principii;

(1) teoria să fie prezentată astfel încât ea să fie în acord cu ideile de bază ale filosofului;

(2) pe cât posibil, ea trebuie să fie prezentată în termeni precişi;

(3) teoria, de asemenea, dacă e posibil, trebuie să fie prezentată ca o teorie consistentă.

Aceste principii (care pot fi numite principiile adecvării, preciziei şi clarităţii), nu pot primi formulări „exacte", iar aplicarea lor nu este supusă unor reguli foarte determinate. Primul principiu cere apelul la alte tipuri de analiză sau exegeză (în primul rând istorică) pentru a putea avea o idee presistematică asupra gândirii filosofului. El vrea să protejeze reconstrucţia sistematică de arbitrar, nefiind însă apt să determine atât de exact „adecvarea reprezentării raţionale", încât să producă un unic model sau o unică interpretare a sistemului filosofic. De notat însă că modelele de reprezentare sistematică pot sugera, la rândul lor, ideile majore ale unui sistem, pot evidenţia supoziţiile esenţiale ale acestuia tocmai prin recursul la capacităţile de organizare pe care le are modelul de interpretare constructivă. Descoperirea, de exemplu, a unor goluri într-un argument al filosofului poate conduce la introducerea printre premisele generale ale sistemului a acelei idei care ar face întregul argument corect. Acceptând prezenţa directă în textul operei a unor elemente incontestabile, prin care s-ar exprima „pilonii" gândirii autorului, interpretarea construită prin reconstrucţie nu este o muncă pur „constructivă" şi de aceea ea are nevoie de un test de adecvare. În general, cele mai importante „date ale sistemului", care sunt considerate relevante pentru verificarea adecvării unui asemenea tip de interpretare, sunt: enunţurile metodologice sau metafilosofice explicite ale autorului; sensul conceptelor determinat de contextele tehnice (demonstraţii, definiţii, analize conceptuale etc.); rolul „arhitectonic" al unor idei, integrarea lor organică in corpul sistemului; acele teze sau idei pentru care există dovezi alternative – situaţie care conferă sistemului ca întreg un grad mai înalt de coerenţă a viziunii.

Concordanţa cu aceste „date" ar conferi modelului de reconstrucţie raţională un gen de „adecvare descriptivă", cum s-ar exprima N. Chomsky. Dar o asemenea întreprindere ar putea fi testată mult mai pertinent dacă ea ar satisface şi o condiţie pe care acelaşi autor o numeşte „adecvare explicativă". Un model de reconstrucţie este adecvat în acest sens dacă el conferă sistemului analizat o întemeiere în cadrul unui orizont tematic mult mai larg, dacă-i justifică forma lui particulară pornind de la anumite structuri sau tipuri mai generale de raţionalitate. Conversa ei nu e mai puţin relevantă: ca probă de adecvare explicativă, dacă se demonstrează că încercarea de a justifica raţional acea creaţie teoretică transcende tipul de raţionalitate în care ea s-a înscris istoric, făcând necesar recursul la instrumente şi argumente ce pot opera numai în cadrul unor teorii de alt tip, acest fapt dezvăluie potenţialităţi latente ale sistemului filosofic original. Aşa cum încerca să demonstreze, de exemplu, Ortega Y Gasset, tentativa lui Aristotel de a-şi justifica principiile metafizicii, în mod deosebit principiul fundamental al acesteia, principiul noncontradicţiei, formulat de Stagirit ontologic, ca un principiu structural al existenţei *ca* existenţă, depăşeşte cu totul posibilităţile unei „logici a întemeierii" admise de vremea sa (păstrată nealterată şi de marii scolastici, pentru care numai trecerea raţională de la existenţă la cunoaştere e permisă), recurgând la un argument de gen cvasitranscendental: trebuie să admitem validitatea acestui principiu ontologic pentru că altfel nu sunt cu putinţă vorbirea cu sens şi cunoaşterea neambiguă a existenţelor particulare (acestea din urmă fiind acceptate ca un *datum*, o realitate indiscutabilă).

Asemenea cercetări, determinate de condiţia adecvării explicative, pot deschide posibilităţi neaşteptate în istoria ideilor, justificând mai mult decât orice altceva valoarea perspectivei reconstrucţiei imaginative. În felul acesta, investigarea logic-analitică a sistemelor filosofice ar corespunde celebrului „criteriu al progresului" în dezvoltarea cunoaşterii teoretice formulat de D. Hilbert: o idee nouă poate fi considerată un pas semnificativ în progresul cunoaşterii, dacă ea permite rezolvarea unor probleme pentru care ea *nu* a fost intenţionată. Nefiind o simplă „contemplare" a sistemelor filosofice, ci considerându-le pe acestea obiecte ale unei cercetări fundamentale, reconstrucţia

logică se ataşează astfel natural la condiţiile metodologice ale unei veritabile cercetări.

Filosofia *ca cercetare* – aceasta este maxima supremă a analizei reconstructive a concepţiilor filosofice. Ea este o activitate cu multiple faţete şi condiţionări, imposibil de captat într-un algoritm metodologic general şi abstract. „Normativitatea" ei metodologică este constituită de paradigmele aplicării ei, de reconstrucţii exemplare ale ideilor marilor filosofi, mai degrabă decât de un canon explicit şi general.

Dacă adecvarea descriptivă poate fi asemănată condiţiilor unei „analize spectrale" a sistemelor, adecvarea explicativă e mai degrabă analogul metafilosofic al reconstrucţiei „topologice" a lor, a inscrierii principalelor teze ale unui sistem de gândire într-un spaţiu logic al unei raţionalităţi generalizate, pentru a li se determina posibilitatea noetică, dar şi limitele determinate de temeiul logic constitutiv. O asemenea cercetare, întreprinsă, de exemplu, de M. Friedman asupra teoriei matematicii a lui Kant, a relevat faptul că insuficienţa mijloacelor logice de construcţie a conceptelor şi argumentelor centrale a determinat apelul lui Kant la „construcţia în intuiţie" a conceptelor pentru a asigura realitatea lor obiectivă.

Condiţia formulării în termeni precişi a ideilor unui filosof se confruntă cel mai adesea cu problema alegerii acelui context în care un concept e folosit de autor cu sensul cel mai determinat şi reprezentativ pentru corelaţiile cu alte elemente sau susţineri raţionale ale sistemului. Concepte cum ar fi „lucrul în sine", „obiect", „principiu" etc. au la Kant multe întrebuinţări în contexte diferite, care le conferă semnificaţii distincte. A le „preciza sensul" înseamnă, în primul rând, a distinge aceste contexte sau niveluri de construcţie a sistemului înainte de a le defini apelând la terminologia logico-filosofică actuală. Pe de altă parte, nu se poate obţine o interpretare uniformă şi consistentă a conceptelor sau distincţiilor unui filosof în termenii logic-analitici şi datorită posibilităţilor multiple de a utiliza în această reconstrucţie niveluri sau tipuri de logică diferite. De exemplu, primele incercări de a da un sens logic precis distincţiei kantiene între judecăţile analitice şi cele sintetice utilizând resursele logicii moderne a propoziţiilor a condus la concluzia că această distincţie e neîntemeiată, fictivă, confundând mai degrabă planul logic cu cel psihologic în

înţelegerea cunoştinţelor. Sloganul „disoluţiei sinteticului *a priori*", caracteristic empirismului logic al „Cercului vienez" sau al Şcolii de la Berlin din deceniile 3 şi 4 ale secolului XX, era întemeiat pe această analiză logică cu instrumente elementare. Implicarea ulterioară în reconstrucţia raţională a *Criticii raţiunii pure* a unor niveluri superioare ale logicii contemporane a condus, prin cercetările lui J. Hintikka, la un rezultat opus: justificarea distincţiei kantiene şi mai ales întemeierea ideii caracterului sintetic *a priori* al cunoaşterii matematice. Multe dintre rezervele critice anterioare la adresa unor idei sau distincţii kantiene au fost amendate, de asemenea, prin implicarea în reconstrucţie a logicilor intensionale, modale etc. Astfel, pluralitatea interpretărilor logice are două surse: multiformitatea şi diversitatea semnificaţiilor conceptelor sistemelor filosofice, pe de o parte, şi posibilitatea implicării în analiză a unor etaje sau alternative ale construcţiilor logice actuale.

Acest rezultat are relevanţă şi pentru al treilea principiu formulat de Stegmueller. Exigenţa prezentării unui sistem filosofic ca o teorie consistentă poate funcţiona ca un criteriu de alegere între reconstrucţii alternative: când două reconstrucţii conceptuale sunt echivalente în raport cu alte standarde, dar numai una dintre ele reprezintă sistemul (sau un fragment al lui) ca o teorie consistentă, aceasta va trebui preferată.

Testarea adecvării reconstrucţiei raţionale ca metodă sau perspectivă de interpretare a operelor filosofice nu este atât de problematică, dat fiind numărul imens de aplicaţii ale ei în filosofia contemporană. În marea lor majoritate, studiile istorico-filosofice ale filosofilor anglo-saxoni procedează în această manieră.

Vom încerca să exemplificăm succesul şi limitele acestei perspective interpretative luând ca lucrare de referinţă cartea lui P. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (1966), operă răspunzătoare în mare măsură pentru resurecţia extraordinară a studiilor kantiene în literatura filosofică anglo-saxonă în ultimele decenii ale secolului XX. Această abordare nu se defineşte explicit ca o reconstrucţie raţională în sensul tare al expresiei, nu formulează explicit un cadru logic-conceptual formalizat ca mediu al analizei şi reprezentării formei teoriei şi a semnificaţiilor conceptelor kantiene. Acestea sunt mai degrabă presupuse a fi cele ale logicii, ale filosofiei limbajului şi epistemologiei contemporane. Aceasta din

urmă, decretată a fi „succesoarea legitimă" a *Criticii raţiunii pure*, se constituie ca o *analiză conceptuală* a argumentelor, susţinerilor şi presupoziţiilor unei realizări teoretice, având ca intenţie „verificarea pretenţiilor ei cognitive". O epistemologie informată logic este sistemul de referinţă care va servi analizei reconstrucţioniste a lui P. Strawson.

Cercetarea lui Strawson se concentrează exclusiv asupra structurii argumentative a operei kantiene, asupra conceptelor şi susţinerilor ei teoretice. Din această perspectivă, sarcina *Criticii* kantiene îi apare lui Strawson a fi aceea de „a cerceta acel cadru conceptual minimal de idei şi principii a cărui utilizare şi aplicare este esenţială cunoaşterii empirice şi care e implicat în orice concepţie coerentă a experienţei pe care o putem forma" (83). Acesta este noul *program* al lui Kant pentru metafizică, acel domeniu al „celor mai generale şi fundamentale studii, iar metoda lui va fi nonempirică sau *a priori*, nu deoarece, ca în cazul metafizicii transcendente, el ar pretinde că se ocupă cu domeniul obiectelor inaccesibile experienţei, ci deoarece el studiază structura conceptuală presupusă în orice cercetare empirică. Pentru acest gen de cercetare. Kant foloseşte uneori termenul «transcendental», distinct de «transcendent»", deşi el nu este consistent în folosirea acestor expresii" (84).

Acest „nucleu" al filosofiei lui Kant nu este însă prezent în opera acestuia într-o formă „pură": „expunerea şi dezvoltarea lui sunt peste tot întreţesute cu doctrine problematice"; deşi Kant însuşi îşi defineşte tematic opera sa ca „investigaţie a structurii generale de idei şi principii presupuse de orice cunoaştere de experienţă..., el consideră această cercetare ca posibilă numai întrucât el a conceput-o în mod primar ca o cercetare a structurilor şi operaţiilor capacităţilor cognitive ale unor fiinţe cum suntem noi înşine. Idiomul operei este peste tot unul psihologic. Orice elemente necesare pe care Kant le-a descoperit în conceptul de experienţă el le-a atribuit naturii acestor facultăţi. Rezultatele cercetării structurii conceptului de experienţă au fost astfel prezentate de Kant în termenii unei «psihologii transcendentale», ca fiind obţinute prin studiul «constituţiei noastre cognitive», al facultăţilor minţii, «sensibilitate» şi «intelect». Acestor facultăţi el le atribuie, ca surse, limitările pe care el le-a găsit în noţiunea de experienţă în genere" (85). De aceea, Kant proiectează

filosofic rezultatele analizei logice a cunoaşterii printr-o psihologizare a lor într-o „metafizică a idealismului transcendental": „Doctrinele idealismului transcendental şi imaginea asociată a producerii Naturii aşa cum o cunoaştem din realitatea incognoscibilă a lucrurilor aşa cum sunt ele în sine prin aparatul receptiv şi ordonator al minţii, sunt neîndoielnic obstacolele principale pentru o înţelegere simpatetică a *Criticii*" (86).

Separarea acestor forme ale prezentării de rezultatele esenţiale ale cercetărilor lui Kant ar putea urma sugestia unei prezentări „ironice", aceea de a considera „întregul model al unei Naturi constituite de minte doar ca un tertip pentru a prezenta o cercetare analitică sau conceptuală într-o formă uşor accesibilă unei imaginaţii iubitoare de figuri" (87). Lucrurile sunt departe de a fi atât de simple, deoarece psihologia transcendentală şi idealismul transcendental nu sunt doar „forme exterioare" ale expunerii, ele sunt direct implicate în construcţia şi justificarea argumentativă a operei. În ciuda acestor conexiuni, Strawson crede că ele nu reuşesc să „obscurizeze" complet structura teoretică a *Criticii*. Pe de altă parte, numeroase distincţii şi subteorii ale *Criticii* i se par lui Strawson a fi produsul mai degrabă al dorinţei lui Kant de a ilustra „arhitectonica raţiunii": „dacă ceva în filosofie merită titlul de baroc, atunci aceste simetrii construite şi artificiale îl merită cu siguranţă" (88). Oare întâmplător *Critica* lui Kant a fost asemuită cu o sonată de tip baroc?

Reconstrucţia lui Strawson nu amendează doar „ordinea şi detaliul expunerii lui Kant", ea „elimină" ca irelevante secţiuni întregi ale operei şi se concentrează asupra deducţiei transcendentale, analogiilor experienţei, în genere asupra Analiticii transcendentale. Nucleul acesteia, deducţia categoriilor, strategia epistemologică prin care Kant încerca să dovedească validitatea obiectivă a categoriilor, este tratat ca un „argument care procedează prin analiza conceptului experienţei in genere pentru a stabili concluzia că o anumită obiectivitate şi o anumită unitate sunt condiţii necesare ale posibilităţii experienţei" (89). Deducţia transcendentală „este un asemenea argument. Dar ea este, de asemenea, un eseu asupra subiectului imaginar al filosofiei transcendentale" (90).

Analiza lui Strawson procedează astfel printr-o dublă reducţie: mai întâi, deducţia transcendentală este proiectată ca un

argument; apoi acest argument e reconstruit ca o simplă analiză conceptuală. Restul teoriei lui Kant a deducţiei e considerat una dintre „aberaţiile la care l-a condus pe Kant în mod inevitabil modelul lui explicativ" (91). Structura sistematică şi presupoziţiile interne *a priori* ale ştiinţei empirice, şi nu idiosincrasiile „idiomului facultăţilor" sunt elementele forte ale *Criticii*, teme reţinute de Strawson în interpretarea sa „austeră".

Revenind la deducţia categoriilor, această strategie metodologică prin care Kant intenţiona să stabilească necesitatea aplicabilităţii categoriilor la obiectele experienţei şi deci să le confere acestor „funcţii logice" ale intelectului „sens şi semnificaţie", Strawson notează: „Deducţia transcendentală, deşi este într-adevăr un argument, ea nu este doar un argument. Ea este, de asemenea, o explicaţie, o descriere, o povestire. Pentru a înţelege rolul ei ca povestire va trebui să considerăm din nou toate acele elemente ale modelului kantian pe care le-am eliminat din interpretarea noastră austeră... Avem în faţă elementele unei drame transcendentale" (92). Un argument logic e utilizat de Kant pentru o explicaţie epistemologică, iar aceasta, la rândul ei, e „scufundată" într-o teorie a idealismului transcendental. Cu alte cuvinte, argumentului logic i se conferă statutul de „argument fundaţional", întemeietor nu doar al unei aserţiuni, ci al unei întregi posibilităţi de construcţie teoretică, al unui tip de discurs metafizic. Strawson se limitează însă la examinarea argumentului prezent în deducţia transcendentală, a structurii lui logice: premisele, paşii elementari, concluzia. Această limitare programatică este conştientă însă de riscurile implicate, deoarece Strawson avertizează mereu: să ne reamintim că deducţia transcendentală este, la Kant, două lucruri în acelaşi timp, „un argument privind implicaţiile conceptului experienţei în genere şi o descriere a operaţiilor transcendentale ale facultăţilor subiective prin care experienţa e produsă. Ar fi, fără îndoială, satisfăcător dacă am reuşi să reducem cu totul ultimul aspect la primul, să interpretăm psihologia transcendentală în termenii unui argument analitic. Orice efort de a face aceasta, deşi ar putea fi eroic, ar fi cu siguranţă deplasat; mai degrabă va trebui să încercăm să disociem cele două elemente, rămânând mereu conştienţi de ele" (93).

O altă dificultate ce apare în calea aplicării analizei logic-disociative şi diferenţiale prin natura ei la opera lui Kant constă în

tendinţa lui Kant de a aspira la „maximul generalităţii şi abstracţiei la fiecare pas al cercetărilor lui"; aceasta l-a făcut pe Kant să nu aducă în unele locuri ale argumentelor toate elementele necesare, multe dintre acestea fiind „amânate", prezentate ulterior în alte contexte. Aceasta necesită suplinirea „golurilor" argumentative şi, mai ales, introducerea în analiza generală a exemplificărilor şi concretizărilor care-i dau substanţă şi coerenţă ideatică. Ar fi de amintit aici şi o curioasă caracteristică stilistică a expunerii lui Kant, în care unele concepţii sau distincţii fundamentale apar ca note de subsol la unele explicaţii suplimentare ale textului principal. (Vezi caracterizarea de importanţă capitală a spaţiului şi timpului ca intuiţii formale sau nota prefeţei a doua privind experimentul transcendental, procedeu considerat de unii interpreţi ca fiind însăşi metoda obţinerii „elementelor" raţiunii). Alteori, cum este cazul ultimului argument al expunerii metafizice a conceptului de spaţiu, importante modificări de ordin teoretic sunt introduse de Kant doar prin inversarea ordinii unor cuvinte în cadrul frazelor. Întreaga semnificaţie a argumentului a cărei concluzie e refrazată, se modifică astfel substanţial. Analiza logică nu trebuie să dezarmeze în faţa acestor particularităţi stilistice, ci trebuie să şi le asume ca probleme şi să încerce să le introducă în „scenariul" abstract al texturii argumentative a operei.

Transpunând într-un alt limbaj (al reconstrucţiei) textul unei opere, analiza logică e confruntată cu probleme analoge celor generate de traducerea unor opere în alte limbi. Succesul ei în reconstrucţia ideilor poate fi testat şi prin propuneri sau indicaţii privind modul în care trebuie tradus într-o altă limbă textul original. În cazul lui Kant, esenţiale mi se par a fi condiţiile puse de coordonatorii ediţiei Cambridge a operelor lui Kant: (i) traducerea literală a operelor, lăsând cititorilor munca de interpretare: (ii) păstrarea intactă a frazelor lungi ale lui Kant, adevărate „unităţi ale argumentului"; (iii) eliminarea oricăror încercări de a „îmbunătăţi" textul lui Kant pe baza unor interpretări proprii traducătorului. Dacă prima pare a fi doar o precauţie, a doua se întemeiază pe rezultatele exegezelor analitice ale teoriei lui Kant; într-adevăr, frazele lungi ale lui Kant redau „argumentele lui continui", compoziţii a căror semnificaţie logică nu este conferită decât de integralitatea lor; pe de altă parte, descompunerea în paragrafe separate a textului lui Kant face să dispară revenirile, întregirile,

dependenţele interne ale ideilor, elemente caracteristice propensiunii *self*-reflexive a ideaţiei kantiene.

Mulţi autori au criticat „reducţia analitică", proiectarea „argumentativă" a demersurilor constructive şi critice kantiene – iniţiată de Strawson. Trebuie însă să înţelegem reconstrucţia raţională ca un program, un proiect în desfăşurare. Ea trebuie să apeleze mereu la instrumente şi concepte logice din ce în ce mai sofisticate pentru a putea „capta" sau reprezenta aspecte cât mai semnificative din operele fundamentale ale gândirii filosofice. Un exemplu tipic poate ilustra această exigenţă a reconstrucţiei raţionale: ideea lui Kant a cunoaşterii matematice ca o „cunoaştere prin construcţia conceptelor în intuiţia pură", nereductibilă la analiza conceptelor în sine, cum era cazul filosofiei; această construcţie pare a face apel la natura duală a cunoaşterii matematice, a geometriei în speţă: demonstraţiile logice ale teoremelor sunt realizate, în geometria clasică, de cele mai multe ori prin construcţia unor *foguri*, auxiliare în care sunt „reprezentate" conexiunile conceptelor. Russell considera întreaga doctrină kantiană a rolului intuiţiei în cunoaşterea geometrică un rezultat al „defectului" modelului euclidian de axiomatizare a geometriei clasice, care nu avea în stocul axiomelor sau ipotezelor fundamentale toate premisele necesare unei demonstraţii pur logice. Reformularea axiomatică riguroasă, datorată lui Hilbert, a făcut nenecesar recursul la „inspectarea figurilor", întreaga geometrie putând fi construită ca o teorie logică, fără intruziunea diagramelor.

După Strawson, apelul la imagini nu e necesar structurii în sine a geometriei euclidiene, ci doar „geometriei fenomenale", acelei geometrii care nu este nici un calcul neinterpretat, nici geometria fizică, ci studiul acelor „figuri pe care imaginaţia le produce, prin care obiectele fizice sunt reprezentate în intuiţia sensibilă"; această geometrie fenomenală ar media aplicarea matematicii la obiectele experienţei şi, ca urmare, constituirea ştiinţei exacte a naturii. Se poate înţelege astfel, după Strawson, recursul lui Kant la „construcţia în intuiţie": imaginile ce însoţesc demonstraţiile geometrice euclidiene nu sunt trăsături esenţiale ale geometriei ca atare, ci „caracteristici esenţiale ale interpretării fenomenale a geometriei euclidiene" (94).

Propunerea ideii unei geometrii fenomenale ca obiect al referinţelor lui Kant poate justifica, după Strawson, „cum a fost posibil să se dezvolte geometria euclidiană într-un mod atât de satisfăcător, în ciuda faptului, indicat ulterior de matematicieni mai riguroşi..., că nu toate teoremele ei pot fi riguros deduse prin logica pură din axiomele şi definiţiile formulate. Acolo unde un matematician riguros ar pretinde că o premisă necesară pentru stricteţea logică a unei demonstraţii sau construcţii a fost omisă, a intervenit probabil faptul că sensurile prezentate prin imagini ale expresiilor relevante exclud efectiv orice alternativă la adevărul unei premise absente. De exemplu, în prima problemă a *Elementelor* lui Euclid se asumă că un cerc cu raza egală cu un segment de linie dreaptă şi cu centrul într-o extremitate a ei se intersectează cu cercul cu aceeaşi rază, dar cu centrul situat în celălalt capăt al segmentului de dreaptă. Această asumpţie nu e justificată de nici un apel la postulate, definiţii sau axiome formulate explicit. Nu ne putem însă reprezenta nici o figură pe care o vom considera adecvată pentru restul descrierii de mai sus pentru care această asumpţie să nu fie valabilă. Figura sensului descrierii elimină orice alternative la această asumpţie" (96).

Studiile contemporane au arătat necesitatea acestui moment intermediar al „transformării" geometriei abstracte pentru a fi aplicată lumii reale. Dar ele au evidenţiat şi necesitatea distingerii nivelurilor teoriei spaţiului şi a conceptualizării relaţiilor lor reciproce. De asemenea, identificarea directă atât a geometriei abstracte, cât şi a geometriei fizice cu „geometria fenomenală", pe care o atribuie Strawson lui Kant, nu este atât de uşor de admis. În orice caz, critica adusă de empirismul logic concepţiei kantiene a geometriei ca ştiinţă apare în lumina acestor dezvoltări mult mai greu de susţinut.

Deşi nu împărtăşeşte total ideea lui Russell, după care dezvoltarea matematicii a demonstrat caracterul superfluu al „intuiţiei" kantiene, Strawson consideră însă că ideea „geometriei fenomenale", deşi poate reconstrui adecvat sensul teoriei lui Kant şi poate oferi o „interpretare posibilă" a geometriei euclidiene, nu rezolvă nici statutul ca ştiinţă al geometriei abstracte, nici al geometriei fizice, iar în dezvoltarea contemporană demonstrează că această interpretare nu serveşte vreunui scop important. Atunci când căutăm în matematică rigoarea, trebuie să admitem că ea

„se bazează pe logică, nu pe imagini (*on looks*)", iar dacă vrem să înţelegem aplicaţiile fizice ale geometriei va trebui să admitem că acestea „se bazează pe teste fizice şi măsurători de multe tipuri, şi nu doar pe contemplarea aparenţelor fenomenale" (97).

Oricât de ingenioasă ar fi interpretarea lui Strawson, ea este departe de a epuiza posibilităţile de reconstrucţie logică a ideii constructivismului cunoaşterii matematice a lui Kant. Nu numai formularea unor alte explicaţii conceptuale care au „salvat" mai mult din particularitatea acestei concepţii, dar şi influenţa excepţională a lui Kant asupra evoluţiei ulterioare a matematicii şi a filosofiei matematicii (fie că e vorba de formalismul lui Hilbert, intuiţionismul lui Brouwer sau de alte specii de constructivism) stau dovadă pentru acţiunea istorică a concepţiei lui Kant. Concepţia sa i-a provocat în primul rând pe matematicieni să ridice nivelul de abstracţie al conceptelor şi teoriilor, pentru a da seama de problema lui Kant. Două dintre cele mai revoluţionare creaţii din matematică, datorate lui Bolzano şi Riemann, au fost în mare măsură răspunsuri la provocarea kantiană.

Rezultatele reconstrucţiei raţionale a sistemelor filosofice ilustrează astfel o altă idee, aparent paradoxală, a lui Whitehead; la „activul" unui filosof trebuie să trecem nu numai gândurile care i-au fost preluate şi dezvoltate, ci şi pe cele care i-au fost respinse. În felul acesta se dezvăluie mai pregnant acţiunea istorică a concepţiei unui mare filosof, felul în care teoria sa a determinat cadrul de probleme al evoluţiei viitoare.

Interpretarea operelor filosofice produsă de reconstrucţia raţională, dincolo de multitudinea opţiunilor pe care le lasă nivelurile sau tipurile logicii implicate în analiză, nu poate pretinde nici ea un acces privilegiat la „natura" sistemelor filosofice; întrucât această modalitate de interpretare necesită „traducerea" intr-un alt limbaj sau cadru conceptual a textului original, ea nu va putea depăşi dificultăţile oricărei traduceri, aşa cum au fost acestea determinate de W. Quine. Pe de altă parte, încercând să depăşească subdeterminarea interpretării de text, logica sau „limbajul precis" nu se pot elibera, la rândul lor, de supradeterminarea lor proprie, de faptul că ele nu reprezintă instrumente formale „pure", a căror semnificaţie ar fi epuizată de conexiunile formale ale sensurilor intrinseci ale conceptelor; ele nu sunt neutre faţă de orice angajare ontologică anterioară punerii lor în lucru, ci se

constituie şi devin operaţionale numai în mediul unor asemenea supoziţii.

O apreciere a semnificaţiei şi valorii analizei logice ca metodă de interpretare filosofică va trebui să ia în considerare şi anumite limitări determinate de modul de operare al „logicii filosofice", al analizei conceptelor şi ideilor filosofice. Numeroase studii (de la G. Ryle la S. Kripke şi D. Lewis), de genul celor care intenţionează să formuleze explicaţii logice ale unor concepte „intuitive" cum sunt „necesitatea naturală", „lege a naturii", „cunoaştere", „analitic" etc. sunt tributare unei perspective asupra sarcinilor filosofiei care o înstrăinează de marea tradiţie a gândirii filosofice (ilustrată exemplar de Aristotel şi Kant) şi îi compromite capacitatea interpretativă. Cel mai adesea asemenea studii analitice concep munca cercetării logice în filosofie ca fiind „regimentarea" unor trăsături ale discursului obişnuit sau formularea exactă a unor intuiţii; condiţia adecvării la aceste intuiţii este fundamentală pentru acceptarea unor asemenea „teorii" ale filosofiei analitice. Întregul demers al logicii filosofice (a nu se confunda aceasta cu unele capitole de logică modernă greşit prezentate sub această denumire) se centrează pe analiza conceptelor, formularea unor „explicaţii conceptuale", care vor fi provocate, la rândul lor, de construirea unor exemple „contraintuitive". Dincolo de dificultăţile conceptului de intuiţie care prezidează (deşi nicăieri analizat) toate demersurile logicii filosofice, trebuie să subliniem diferenţa fundamentală de „stil" şi intenţie între, de exemplu, cercetările lui Kant şi cele ale filosofilor analitici. Kant însuşi a dat o explicaţie care ar putea fi folosită pentru a marca pregnant această diferenţă; încercând să răspundă unei critici care considera că distincţia analitic-sintetic nu-i aparţine, nu ar fi fost propusă de el pentru prima dată, Kant recunoaşte că, într-adevăr, ea este „clasică", dar până acum ea a fost doar un joc de cuvinte, pe când el a utilizat-o într-o cercetare substanţială a ştiinţei. Această diferenţă pare a fi uitată de cei care se declară „moştenitorii lui legitimi", filosofii analitici; ei nu-l urmează pe Kant în investigarea „substanţială" a cunoaşterii ştiinţifice, ci se retrag în inventarea unor jocuri de limbaj sau în studiul „cazurilor paradigmatice", prin care să se determine sensurile „standard" ale unor concepte şi relaţiile lor semnificative. Pentru a fi adecvată ca instrument de interpretare a operei lui Kant, reconstrucţia analitică trebuie

să devină ea însăşi consonantă cu tipul de cercetare kantian; să propună nu simple „regimentări" ale intuiţiilor sau ale limbajului comun, ci modele explicative fundamentale, în termenii cărora să se capteze semnificaţia internă şi spaţiul de posibilităţi ale unei opere de asemenea anvergură teoretică. Reconstrucţia sau interpretarea constructivă trebuie să descopere structurile profunde, interesante şi generalizabile ale teoriei originale (98).

A reduce sarcina filosofiei la „analiza conceptelor", investigarea existenţei fiind lăsată exclusiv pe seama ştiinţelor, înseamnă o retragere a filosofiei care-i anulează şi valenţele ei de interpretare a experienţei *sui generis* a gândirii filosofice, capacitatea de a „descoperi" dimensiunea profundă a sistemelor filosofice complexe. „Congruenţa" cu intuiţiile sau cu sensurile cuvintelor din întrebuinţările lor în diferite situaţii de vorbire sorteşte filosofia analitică la sterilitate. Pentru a fi capabilă să interpreteze constructiv operele filosofilor, filosofia analitică va trebui să revină la ceea ce a fost „filosofia ştiinţifică" a anilor '30 ai secolului trecut, o cercetare fundamentală cooperantă cu ştiinţa exactă. Îndepărtându-se de la idealul clasic constructiv de filosofare, de a propune scheme conceptuale care să conducă ample programe de reconstrucţie a experienţei ca întreg, modele explicative fundamentale, filosofia analitică riscă să-şi compromită şi valoarea ei ca modalitate de interpretare a operelor filosofice. De aceea, nu sunt lipsite de importanţă reacţiile împotriva „analizei filosofice" ca modalitate exemplară a practicii filosofice din partea unor filosofi care au avut contribuţii fundamentale în logica ştiinţei şi în filosofia analitică în genere (99).

Și noi, „Continentalii“?

O problemă de interpretare importantă o constituie înțelegerea sensului titlurilor unor opere filosofice. Exegeza extinsă consacrată *Metafizicii*, *Discursului asupra metodei*, *Criticii rațiunii pure*, *Fenomenologiei spiritului*, *Construcției logice a lumii* etc. dovedește semnificația pe care filosofii în general o acordă acestui „act" (exceptându-l aici pe Aristotel), prin care doreau din capul locului ca operele lor să fie bine înțelese și receptate. Newton relua titlul cărții sale fundamentale, titlu la care meditase profund, în prezentarea „ofertei" către cititor, propunând astfel cheia receptării sensului întreprinderii sale teoretice: „ofer această operă ca principii matematice ale filosofiei, pentru că întreaga dificultate a filosofiei pare a consta în...", se adresa el în *Prefața* către cititor a lucrării sale *Principiile matematice ale filosofiei naturale*. Cu atât mai problematică este uneori descifrarea semnificației sau înțelesului unor sintagme folosite de filosofi pentru a determina anumite orientări, tipuri sau curente de gândire filosofică.

O situație caracteristică întâlnim în cazul apelației „Filosofie Continentală" (Continental Philosophy), pe care filosofii analitici, britanici îndeosebi, preferă să o folosească pentru a se referi la filosofia țărilor Europei continentale. „Filosofia Continentală", această denumire artificială, superficială și arogantă nu este o simplă „indicație geografică", ci ea marchează mai degrabă o deosebire tipologică, ea se referă la o „specie de filosofie, alta decât filosofia analitică" (Strawson), rivală acesteia, de calitate inferioară.

J. Searle caracteriza filosofia analitică „tradiţională" ca „analiză a sensurilor", o „disciplină de ordinul doi, care analizează structura logică a limbajului în general, dar nu are de-a face cu adevăruri de ordinul întâi asupra lumii"; prin filosofia analitică, filosofia ar fi devenit cu adevărat „universală", deoarece ea nu are alt domeniu special în afara „discursului tuturor disciplinelor şi a discursului simţului comun". Ea combină ideea că filosofia este „esenţialmente o întreprindere conceptuală, analitică, cu aceea că sarcina ei este fundaţională – adică aceea de a oferi fundamente sigure unor asemenea lucruri cum este cunoaşterea" (100). Filosofia analitică vrea să satisfacă nu „nevoile emoţionale" ale indivizilor, ci raţionalitatea, claritatea, rigoarea şi *self*-critica. De aceea, date fiind aceste valori, nu e dificil să se considere „secolul analizei" una dintre marile epoci ale filosofiei în genere.

Aceste valori ar fi tocmai acelea care disting filosofia analitică de „Filosofia Continentală". În ciuda rezonanţei geografice a expresiei, aşa cum spunea B. Williams, pentru filosofii analitici „Filosofia Continentală" desemnează nu atât de mult „activităţi ce se petrec pe un anume continent îndepărtat, ci, în multe cazuri, cele care au loc în departamentele vecine de literatură" (101). Altfel spus, „Filosofia Continentală" grupează în mod straniu gânditori şi concepţii atât de diferite (de la Husserl la Derrida) prin singura caracteristică de a fi „altceva" decât filosofia analitică britanică. Este un fel de a spune că Filosofia Continentală este „ceea ce este în afară", „ceea ce nu trebuie făcut"; ea ar reprezenta ceva arbitrar, pretenţios, exotic şi *self*-destructiv. Nu este un caz rar când un filosof analitic riscă o asemenea aserţiune: filosofia analitică este *singura* filosofie: restul e... zgomot!

Filosofia analitică, aflată ea însăşi într-o criză de identitate, încearcă pentru prima dată să-şi cerceteze trecutul. Astfel, urcând prin Russell şi Wittgenstein, prin Frege şi Bolzano, ea ajunge să se considere ca parte a trunchiului principal al filosofiei, care şi-a continuat dezvoltarea începând cu *Dialogurile* lui Platon şi faţă de care actualele „evoluţii" de pe continent nu sunt decât „abateri de la subiect".

În *Introducerea* la o recentă *Enciclopedie a Filosofiei Continentale*, S. Glendinning explică sursele multiple ale acestei atitudini negative pe care o încorporează apelativul „Filosofie Continentală"; una dintre acestea este analogia cu ceea ce englezii

numesc „Continental breakfast" (definit în *Dicţionarul Oxford*: *a light breakfast of rolles and coffee*), expresie încetăţenită în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, atunci când tinerii de familii nobile erau trimişi în Europa să facă „Grand Tour", să viziteze centrele culturale pentru a-şi încheia astfel educaţia. Un european de pe continent, fără asistenţa unui britanic, nu se recunoaşte „Continental" în acest sens (scrierea cu C mare a fost introdusă special în limba engleză pentru a distinge o atitudine faţă de o trimitere geografică!). Europenii, scrie Glendinning (102), nu se pot recunoaşte, fără ajutorul englezilor, *filosofic* în Europa, deoarece, după filosofii analitici, ei ar fi pierdut contactul cu marea tradiţie a filosofiei Europei, cu „modurile argumentative ale gândirii apusene"; Filosofia Continentală ar personifica o „posibilitate a filosofiei de a fi vidă" sau ar fi o falsă personificare în genere a filosofiei. Cum scria G. Ryle, unul dintre cei mai acizi critici la adresa filosofiei nonanalitice: „Husserl wrote as if he had never met a scientist – or a joke"!

Nu este de neînţeles (nu şi de acceptat fără rezerve) modul acesta neconcesiv în care filosofia analitică se raportează la Filosofia Continentală, date fiind obstacolele ridicate de acesta din urmă în calea propriei ei definiri, identificări. Ceea ce s-a întâmplat în partea a doua a secolului XX în filosofia de pe continent este o succesiune a curentelor şi orientărilor care atinge ritmul modelor de la Paris: structuralism, psihanaliză existenţială, semiologie, narativism, textualism, neoretorică, postmodernism, deconstrucţie, post-postmodernism ş.a. Faţă de relativa constanţă a atitudinilor fundamentale şi a metodologiei filosofiei analitice, evoluţia filosofică de pe continent desfidă, pentru unii, însăşi ideea de filosofie ca întreprindere raţională, critică, argumentativă, interesată de structuri de inteligibilitate, în care reformele intelectuale nu se produc în fiecare moment. „Experimentele" filosofice care se succed pe continent, fără a avea adesea timp să-şi decanteze semnificaţiile, par a indica o filosofie aflată într-o permanentă căutare a domeniului. Determinaţiile adesea „negative" ale acestor mişcări de idei solicită mai degrabă „oficializarea" relaţiei lor cu filosofia nu prin denumiri tematice, ci prin titlurile unor cărţi de succes: *Gramatologia*, *Arheologia cunoaşterii*, *Limited Inc.*, *Strategii fatale*, *Aventura semiologică*, *Gradul zero al scriiturii*, *Mitologii* etc. Multe dintre aceste „orientări" filosofice

îşi au originea în afara filosofiei, în curentele la modă în critica literară, cărora le împrumută nu doar „metodele", dar şi stilul, conducând uneori la imposibilitatea de a mai distinge o creaţie literară de o operă filosofică. Semnificative sunt în această privinţă modurile în care adepţii postmodernismului se situează pe ei sau filosofia pe care o propun: „postmodernismul nu este deloc o filosofie, ci doar ceva care pluteşte în aer" (F. Guattari); „cunoaşterea postmodernă nu produce cunoscutul, ci necunoscutul" (J.-F. Lyotard); „postmodernismul este o modă în gândire, vorbire şi sensibilitate" (Lyotard). Unii postmoderni se caracterizează cu candoare ca „teoreticieni terorişti", care se situează permanent pe o poziţie de provocare.

Deşi mulţi dintre filosofii Continentali reprezentativi au oferit „lecturi" importante ale operelor unor filosofi (E. Levinas la Husserl şi Heidegger, Derrida la Husserl, Deleuze la Nietzsche, Kant, Bergson, Hume şi Spinoza!), nu se poate ajunge uşor la articularea cu o minimă coerenţă a unei viziuni asupra interpretării proprii acestora. Adesea „lecturile" marilor opere ale filosofiei sunt atât de „radicale" încât ele nu pot fi în genere asociate experienţei interpretative; ele nu satisfac cerinţele minimale ale interpretării, textele filosofice fiind cel mai adesea simple „pretexte" pentru „transformări" ale filosofiei. Astfel, extinsul comentariu al lui J. Hyppolite (mentorul lui Foucault şi Derrida), *Geneza şi structura Fenomenologiei spiritului*, era considerat de Foucault mai degrabă decât un comentariu „scena unui experiment, a unei confruntări". Deleuze îşi definea cartea sa asupra lui Kant ca fiind „o carte asupra unui duşman"! Unii dintre postmoderni, deveniţi „gânditori independenţi", ce-şi definesc filosofia ca o „artă de a forma, fabrica sau inventa concepte" (Deleuze), îşi reconsideră studiile interpretative anterioare doar ca „opere scolastice", ce interesează „stilul decorativ" al monografiilor, care însă nu mai pot şoca pe „intelectuali". Dacă se mai acceptă, ca specie literară, comentariul filosofic, acesta va trebui, după Derrida, nu să caute un „sumar al ideilor" unui autor, ci să genereze un „efect de lectură", să multiplice sensurile textului.

Încercarea de a stabili în cazul Filosofiei Continentale, mai ales în faza ei postmodernă, o viziune ontologică asupra naturii operei întâmpină dificultăţi insurmontabile. Însuşi conceptul de „operă filosofică" devine problematic (o „relicvă a modernităţii"); opera este înlocuită, ca obiect al interpretării, cu epistemele

unei epoci, cu textul lipsit de un autor determinat; in ultimă instanţă, însăşi cartea este substituită, la Derrida, de bizare aventuri tipografice.

Procedeul cel mai mediatizat al „hermeneuticii" postmoderne este *deconstrucţia* lui Derrida. Încercările de a-i stabili statutul acestei „interpretări", de a-i defini profilul epistemic, de a-i identifica procedurile metodologice şi valoarea sunt adesea confruntate cu o dificultate majoră: conceptele prin care s-ar încerca o asemenea determinare (analiză, metodă, structură etc.) sunt ele însele cele care necesită deconstrucţie. Relevantă este, în acest sens, propria declaraţie a lui Derrida. În *Scrisoare către un prieten japonez,* Derrida afirmă: „În ciuda aparenţelor, deconstrucţia nu este nici o analiză, nici o critică... Ea nu este o analiză, în mod special, datorită faptului că demontarea unei structuri nu este o regresie la elementele simple, la o origine indecompo-sabilă.... Ea nu este nici o critică, în sens general sau kantian... Voi spune acelaşi lucru despre metodă. Deconstrucţia nu este o metodă şi nu poate fi transformată intr-o metodă" (103). Derrida refuză să „definească" deconstrucţia, deoarece aceasta nu este o „entitate fixă, susceptibilă de definiţie ontologică". Deconstrucţia nu poate fi redusă nici la o mulţime de metode sau proceduri, deşi ea a fost adoptată cu entuziasm de unii critici literari şi filosofi tocmai ca o asemenea „metodă de interpretare". „Mai degrabă decât de o metodă, Derrida vorbeşte de deconstrucţie ca de un «eveniment» singular. El nu e iniţiat de intenţia conştientă sau decizia subiectivă; el este inerent în însăşi textualitatea unui text filosofic, în acele puncte oarbe, contradicţii sau aporii, care depăşesc formulările lui explicite, acele momente din cadrul oricărui text care tind să submineze propriile lui presupoziţii şi scopuri. Într-adevăr, orice text (construcţie) filosofic, necesarmente, se deconstruieşte pe sine. Ca urmare, un deconstrucţionist intervine într-un text pentru a articula aceste momente implicite ale deconstrucţiei, cel mai adesea nerecunoscute de autor" (104).

Considerată din perspectiva problemei interpretării, deconstrucţia este prezentată de Derrida ca relaţie cu totul aparte cu textul: „Eu iubesc foarte mult orice text pe care-l deconstruiesc în modul meu propriu; textele pe care vreau să le citesc din perspectiva deconstrucţiei sunt textele pe care le iubesc cu acel impuls al identificării indispensabil lecturii" (105). Decons-

trucţia nu este agresivă faţă de texte, deoarece ea „se deschide pe sine complet, într-un gest fundamental de graţie" către alte texte faţă de care avem o datorie de care nu ne putem achita în întregime niciodată. Relaţia cu alte texte, una de contact, va fi textualizată, supusă constrângerilor lecturii: „Interpretul nu trebuie să posede un program preconceput, ci trebuie să-l reinventeze la fiecare pas, ca tribut, ca tact" (106).

Pentru a înţelege ceva din natura deconstrucţiei, mulţi au fost tentaţi să pornească de la „destrucţia (*Destruktion*) istoriei ontologiei" a lui Heidegger. Iluzorie tentativă, deoarece deconstrucţiei îi lipseşte un profil cât de cât stabil pentru a permite o comparaţie, fie şi cu ideile lui Heidegger; „obiectul" ei se modifică permanent (tot astfel şi neologismele lui Derrida): limbaj, text, intenţii, „vocea", concept, temă etc. O minimală semnificaţie a „deconstrucţiei" (sau un pas posibil al conturării ei) ar fi: stabilirea într-o operă a opoziţiilor conceptuale fundamentale şi supunerea lor criticii destabilizatoare pentru a elibera noi orizonturi; supunerea acestor opoziţii unor interogaţii de posibilitate; aceasta ar duce, à la Wittgenstein, limbajul la limitele lui, generând o pletoră de termeni prin care s-ar aproxima această „luptă cu marginile"; violentarea convenţiilor, a textului însuşi, critica lui internă, întoarcerea textului asupra lui însuşi.

Derrida a fost, fără îndoială, cel mai influent filosof european în ultimul sfert al secolului trecut. Deconstrucţia lui este considerată (după gustul filosofic!) fie zenitul, fie nadirul filosofării. Pornind în cea mai mare măsură de la Heidegger, îndeosebi de la pronunţările acestuia aforistice din ultima perioadă, evoluţia lui Derrida ilustrează pregnant o „constatare" a lui Whitehead: orice mare filosofie stă sub semnul a doi gânditori: primul, cel care a iniţiat-o; al doilea, cel care a elaborat-o până la reducerea ei la absurd.

Secolul XX a debutat filosofic chiar din primul său an printr-un proiect de maximă luciditate şi rigoare: *Cercetările logice* ale lui Husserl. Treptat, el a experimentat aproape toate posibilităţile gândirii filosofice, deschizând nenumărate perspective, de la raţionalismul extrem al fenomenologiei fundamentale la „gândirea slabă" a hermeneuticii şi la sfidarea deconstrucţiei. El a fixat un prag nou al autoreflecţiei şi a multiplicat la extrem orizonturile interpretării. El a reînvestit cu sensuri noi toate operele esenţiale ale filosofiei. Secolul XXI, care a început în acest an, ce soartă va rezerva filosofiei?

Bibliografie

1. A. N. Whitehead, *Process and Reality*. Corrected edition, The Free Press, New York, 1978, p. 39.
2. *Idem*.
3. Ion Barbu, *Opere*, vol. II, *Proza*, Academia Română, Univers Enciclopedic, 2000, p. 203.
4. *Ibidem*, p. 204.
5. M. Moore, *Interpreting interpretation*, în A. Marmor (ed.), *Law and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 3.
6. *Idem*.
7. *Idem*.
8. *Ibidem*, p. 10.
9. *Ibidem*, p. 17.
11. A. Danto, *Philosophy as/and/of Literature*, Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association, Sept. 1984, vol. 58, nr. 1, p. 8.
12. *Idem*.
13. M. Heidegger, *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der seinen Vernunft*, 1927/1928, Klostermann, Frankfurt a. Main, p. 4.
14. W. Stegmueller, *Towards a rational reconstruction of Kant's metaphysics of experience*, în W. Stegmueller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1977, vol. II, p. 63.
15. *Idem*.
16. *Idem*.
17. A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1958, p. 59.
18. *Ibidem*, p. 9.
19. *Ibidem*, p. 68.
20. *Ibidem*, p. 65.

21. *Ibidem*, p. 75.
22. *Ibidem*, p. 87.
23. *Ibidem*, p. 88.
24. G. Mohr, M. Willaschek (Hrsgs.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin, 1998, p. I.
25. Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere N. Bagdasar şi E. Moisuc, ed. III, Editura IRI, Bucureşti, 1998, p 589.
26. *Ibidem*, p. 283.
27. M. Heigegger, *op. cit.*, p. 4.
28.29. *Ibidem*, p. 6.
30. Imm. Kant, *Prolegomene*, tr. M. Flonta şi Th. Kleininger, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 46.
31. M. Heidegger, *op.cit.*, p. 79.
32. *Idem.*
33. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1973, p. 8.
34. *Idem.*
35. *Ibidem*, p. 39.
36. Imm. Kant, F*ortschritte der Metaphysik*, Ed. Vorlander, p. 84.
37. M. Heidegger, *Phaenomenologische*, p. 59.
38. *Ibidem*, p. 66.
39. *Ibidem*, p. 46.
40. *Ibidem*, p. 72-73.
41. *Ibidem*, p. 78.
42. *Ibidem*, p. 74.
43. M. Heidegger, *Kant und das Problem*, p. 16.
44. *Ibidem*, p. 16-17.
45. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, 2. Aufl. Niemeyer, Tübingen, 1975, p. 143.
46. M. Heidegger, *Kant und das Problem*, p. 112.
47. C. Noica, *Kant şi metafizica, după Heidegger*, în Al. Boboc et al. (Eds.), *Immanuel Kant. Critica raţiunii pure. 200 de ani de la apariţie*, Editura Academiei , 1982, p. 144-145.
48. M. Heidegger, *Phaenomenologische Interpretation*, p. 3.
49. *Ibidem*, p. 4.
50. *Ibidem*, p. 6.
51. „Kant Studien 1931, p. 17.
52. W. Stegmueller, *Hauptstroemungen der Gegenwartsphilosophie*, 4. Aufl. Kroener, Stuttgart, 1969, p. 179.
53. *Ibidem*, p. 180.
54. *Ibidem*, p. 181.
55. *Ibidem*, p. 182.
56. *Ibidem*, p. 184.

57. *Ibidem*, p. 186.
58. P. Simons, *New Categories for Formal Ontology*, în R. Haler (ed.), *Investigating Hintikka*, Grazer Phil. Studien, 49 (1995), p. 83-85.
59. E. Coşeriu, *El Hombre y su iegguaje*, Gredos, Madrid, 1977, p. 13.
60. V. Tonoiu, *Consideraţii de ontologie, lectură şi interpretare a operei de filosofie*, în Al. Boboc et. al., *op. cit.*, p. 204.
61. R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern U.P., Evanston, 1969, p. 59.
62. *Ibidem*, p. 8-9.
63. *Ibidem*, p. 9-10.
64. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl. J.C.B.Mohr, Tübingen, 1975, p. XVII.
65. R. E. Palmer, *op. cit.*, p. 10.
66. *Idem*.
67. *Ibidem*, p. 33.
68. *Ibidem*, p. 56.
69. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, 2. Aufl. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 11-12.
70. *Ibidem*, p. 2.
71. *Idem*.
72. R. E. Palmer, *op. cit.*, p. 60.
73. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale U.P., 1967, p. 46.
74. R. E. Palmer, *op. cit.*, p. 65.
75. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XVI.
76. *Ibidem*, p. XVII.
77. E. Betti, *op. cit.*, p. 11.
78. *Ibidem*, p. 30.
79. *Ibidem*, p. 36.
80. W. Stegmueller, *Towards*, p. 70.
81. *Idem*.
82. *Ibidem*, p. 67.
83. P. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of pure reason*, Methuen, London, 1966, p. 18.
84. *Idem*.
85. *Ibidem*, p. 20.
86. *Ibidem*, p. 22.
87. *Idem*.
88. *Ibidem*, p. 24.
89. *Ibidem*, p. 31-32.
90. *Ibidem*, p. 32.
91. *Idem*.
92. *Ibidem*, p. 86.
93. *Ibidem*, p. 88-89.
94. *Ibidem*, p. 283-284.

95. *Idem*.
96. *Idem*.
97. *Ibidem*, p. 286.
98. J. Hintikka, *Epistemic Logic and the Methods of Philosophical Analysis*, în J. Hintikka, *Models for Modalities*. Reidel, Dordrecht, 1969.
99. J. Hintikka, *The Emperor's New Intuitions, The Journal of Philosophy*, vol. XCVVI, nr. 3, march, 1999: H. Putnam, *Pragmatism, Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XCV, part 3, 1995.
100. J. Searle, *Contemporary Philosophy in the United States*, în N. Bunnin, E. P. Tsüi-James, *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 5-6..
101. B. Williams, *Contemporary Philosophy: A Second Look*, în N. Bunnin, E. P. Tsui-James, *op. cit.*, p. 52.
102. S. Glendinning (General Editor), *The Edingburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, Edingburgh U.P., 1999.
103. M. Ben-Naftali, *Deconstruction: Derrida*, in S. Glendinning, *op. cit.*, p. 654.
104. *Ibidem*, p. 654-655.
105. *Ibidem*, p. 662.
106. *Ibidem*, p. 662.

Cuprins

Printed and bound in Romania
by punct

Asumarea responsabilității față de propria ei experiență ideatică i-a impus filosofiei o mare varietate de tipuri și niveluri de interpretare o operelor filosofice o multitudine de proiectări ale gândirii filosofice în vederea resemnificării ei în acord cu noile transformări conceptuale ale filosofiei. După fiecare transformare filosofică gândirea speculativă își redefinește trecutul, reînvestește operele fondatoare cu noi sensuri, le reconstruiește orizontul tematic și argumentativ pentru a participa la noile demersuri constructive și critice.

ISBN 973-99870-1-x